مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ

سلسلۂ نصابِ علمیہ جامعۂ عثمانیہ

مقدمہ فلسفہ حاضرہ

تصنیف

ڈاکٹر ڈی۔ یس۔ رابنسن پی۔ ایچ۔ ڈی

پروفیسر فلسفہ۔ انڈیانا یونیورسٹی

ترجمہ

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب

منشی فاضل، ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن) بیرسٹرایٹ لا

استاذ فلسفہ، جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن

سنہ ۱۳۶۰ھ م سنہ ۱۳۵۰ف م سنہ ۱۹۴۱ء

فہرست عنوانات

حصۂ اول : تنویر

باب — صفحہ

حصّہ دوم: تصوریت

باب　　صفحہ

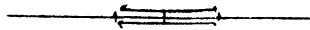
حصۂ سوم، حقیقیت

باب		صفحہ

باب | صفحہ

حصۂ چہارم: نتیجیت

حصۂ پنجم: دیگر اقسام

باب		صفحہ
۲	فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر حقیقیتی ہیں۔	۳۷۷
	۱۔ مظہریات	
	۲۔ غیر عقلیت۔	
	۳۔ میکانیت۔	
	۴۔ تمدنی کثرتیت۔	
	۵۔ روحانی حقیقیت۔	
۳	فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر نتیجیتی ہیں۔	۳۹۲
	۱۔ اختراعیت۔	
	۲۔ تخیلیت۔	
	۳۔ جمالیت۔	
	۴۔ مذہبی نتیجیت۔	
	۵۔ حکیمانہ نتیجیت۔	
۴	سچا فلسفہ	۴۰۵
	۱۔ مسئلے کی تحلیل۔	
	۲۔ انتخابیت۔	
	۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف۔	
	۴۔ تقارب اقسام۔	
	تتمہ۔	۴۱۷

فہرست نقشہ جات

دیباچہ

کیا یہ ممکن ہے کہ ہمعصر فلسفے کے گنجان مرغزار سے ہو گزرنے کے لیے جہاں ہر طرف سے یہ آوازیں آ رہی ہوں کہ "ایک نظر ادھر بھی" ایک راہِ مستقیم نکالی جا سکے؟ ایک عرصے سے میرا یقین ہے کہ یہ ممکن ہے، بشرطیکہ ہم انتخاب کا ایک مناسب اصول اختیار کریں، اور یہ کتاب اسی یقین کو صحیح ثابت کرنے کی ایک کوشش ہے۔

اس کتاب کا ہر حصّہ ایک مستقل اکائی ہے۔ جو لوگ فلسفے کے رموز و اسرار سے آگاہ نہیں، انھیں یقیناً حصۂ اول سے شروع کرنا چاہیے۔ دوسرے اس حصّے کو بالکل نظر انداز کر سکتے ہیں، یا اس پر ایک نظر ڈال کر فلسفے کے ان متفرق اقسام کی توضیح کو پڑھ سکتے ہیں جو حصۂ دوم، سوم و چہارم میں کی گئی ہے۔ ان حصوں کو آپ جس ترتیب سے چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ہر حصے کا پہلا باب ایک ساتھ پڑھا جا سکتا ہے اور پھر دوسرا باب۔ دہلم جبراً ثانی الذکر طریقے سے مسایل کا علم حاصل ہوگا، اور ہر حصے کو شروع سے آخر تک پڑھنے میں فلسفے کے مختلف اقسام کا علم۔ یہ امر کہ مواد کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ یہ ان دونوں طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے، مجھے امید ہے کہ کتاب کو زیادہ مفید ثابت کرے گا۔

شروع سے آخر تک میں نے یہ کوشش کی ہے کہ میرا توضیحی بیان دلچسپ ہو، سطحی نہ ہو، مفید ہو، ناقابلِ برداشت طور پر اصطلاحی نہ ہو۔ اگر نقاد اس کو غیر دلچسپ یا بہت زیادہ پیچیدہ یا عمیق پائیں تو مجھے مایوسی ہوگی، کیونکہ میں نے

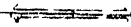
خصوصیت کے ساتھ یہ کوشش کی ہے کہ قارئین میں فلسفے کی وہ محبت پیدا کروں جو انھی لوگوں کو ہوسکتی ہے جنھیں اپنے مضمون پر ایک قسم کی قدرت حاصل ہے۔ گو فلسفے کو بالکل ہی آسان بنا دینا بغیر اس کو ننا کرنے کے ممکن نہیں تاہم اس کو دلچسپ بنایا جاسکتا ہے۔ گو میں نے اس امر کی سخت کوشش کی ہے کہ فلسفے کے تمام اقسام کی توضیح کرتے وقت انصاف سے کام لوں اور اپنی ذاتی آرا کو توضیح سے علحدہ رکھوں تاہم مجھے اس امر کا احساس ہے کہ میں پوری طرح کامیاب نہ ہوسکا۔ لیکن مجھے توقع ہے کہ بعض نقاد کا وہ فلسفیانہ مسلک نہیں جو خود میرا ہے وہ بھی طلبا اور عام قارئین کے لیے میرے اس تبصرے کی قیمت کا صحیح اندازہ کریں گے۔

جو اقتباسات کہ میری (Anthology of Recent Philosophy) میں دیے گئے ہیں ان کو بھی اس کتاب کے ابواب کے متوازی ترتیب دیا گیا ہے اور یہ ان کی توضیح کے لیے کافی مواد فراہم کرتے ہیں۔ ان دونوں کتابوں میں فلسفے کے ایک سال کے نصاب کے لیے کافی مواد موجود ہے۔ پہلی میقات کو تنویر اور تین اہم اقسام میں سے ایک قسم کے لیے وقف کیا جاسکتا ہے اور دوسری میقات کو دوسرے دو اہم اقسام کے لیے۔ دیگر اقسام پر جو مواد ہے اس کو یا تو ختم نصاب تک چھوڑ دیا جاسکتا ہے یا اس کو معلم جہاں بہتر سمجھتا ہو لے آئے۔

میری (Anthology of Modern Philosophy) میں جو اقتباسات دیے گئے ہیں، خصوصاً وہ جو انیسویں صدی کے اکابر فلاسفہ سے لیے گئے ہیں، اگر وہ بھی ساتھ ساتھ پڑھے جائیں تو طلبار کو بہت فائدہ ہوگا۔

اساتذہ اس طریقے کو مفید پائیں گے کہ ہر طالب علم کو فلسفے کی ہر قسم کا ایک نمایندہ دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اس کے کل فلسفے پر یا ایک خاص پہلو پر ایک تحریری رپورٹ پیش کرے، اس رپورٹ کی تیاری میں طالب علم سے کہا جائے کہ وہ اس فلسفی کی تصنیفات کا بالاستیعاب مطالعہ کرے۔ مزید تجویزات جو اساتذہ اور طلبار کی خاص دلچسپی کا باعث ہوں گی کتاب کے آخر میں تتمے کے عنوان کے تحت دی گئی ہیں۔

حصۂ اول باب دوم کا اکثر مواد جرنل آف فلاسفی میں (جلد ۲۰ صفحہ ۲۹ تا صفحہ ۴۱) "فلسفیانہ تفکر کے محرکات کی اہم اقسام" کے عنوان سے شایع ہو چکا ہے میں اس رسالے کے مدیروں کا متشکر ہوں کہ انھوں نے اس کو یہاں پر پیش کرنے کی اجازت دی۔

میں اپنے اساتذہ، اپنے رفقاء (جو فلسفہ پڑھا رہے ہیں) اور اپنے طلبا کا شکریہ ادا کرتا ہوں خصوصیت کے ساتھ پروفیسر کیار ل، ڈی ڈبلیو۔ ہلڈے براند اور پروفیسر جیمس ہل ائمین اور مسٹر کرسٹیین کنشٹ کا رہین منت ہوں کہ انھوں نے اپنی عنایت سے مسودہ ملاحظہ فرمایا اور قیمتی مشورے دیے۔

حصّہ اوّل
تنویر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب (۱)

فلسفۂ عوام

۱۔ لفظِ فلسفہ

۳

لفظِ فلسفہ یونانی الاصل ہے یہ یونانی الفاظ فیلوس (محبت) اور سوفیا (حکمت) سے مرکب ہے۔ لہٰذا اس کے لفظی معنی محبت حکمت کے ہیں۔ فلسفی وہ شخص ہے جو حکمت یا دانشمندی سے نہایت شغف رکھتا ہو۔ فلسفی جو یونانی لفظ ہے بہ روایت اس کا موجد فیثا غورث کو قرار دیتی ہے جس نے اپنے آپ کو "حکیم" کہنے سے عاشق حکمت کہنا بہتر سمجھا تھا۔ اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ حکمت کی موجودگی سے کوئی شخص فلسفی نہیں بن جاتا بلکہ حکمت کی شدید طلب یا شوق کی وجہ سے وہ فلسفی بنتا ہے۔ سقراط جو فلسفے کا پہلا شہید ہے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ بہترین حکمت تو یہ جاننا ہے کہ تم کچھ نہیں جانتے۔ کوئی سچا فلسفی اپنے کو "حکیم" کہہ کر فخر نہیں کر سکتا۔ ہر سچا فلسفی عجز و فروتنی کے ساتھ حکمت کی تلاش کرتا ہے اور اس سے جان و دل سے محبت کرتا ہے۔

فلسفی کے لیے حکمت وہی نہیں جو علم ہے ممکن ہے کہ واقعات کی ایک کثیر تعداد کا علم ہو لیکن علم رکھنے والے کو حکمت سے کوئی محبت نہ ہو۔ حقیقت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نہایت وسیع

معلومات رکھنے والا اس شخص سے بالکل نفرت رکھتا ہو جو حکمت کی تلاش کرتا ہے اور محبت رکھتا ہے۔
فلسفی واقعات کے محض علم حاصل کرنے پر قانع نہیں ہوتا۔ وہ واقعات کی تکمیل کرنا چاہتا ہے' ان کی
قدر و قیمت کو معلوم کرنا چاہتا ہے' اور بدیہی واقعات کے تحت جو عمیق تنظیم و ترتیب پائی جاتی ہے
اس تک پہنچنا چاہتا ہے' حقیقت کی پوشیدہ گہرائیوں کی بصیرت حاصل کرنا' حیات انسانی و
فطرت مجموعی کا نظارہ کرنا' بالفاظ افلاطون "زمان و مکان کا ناظر بننا" یہ ہے فلسفی کی
غرض و غایت سائنس کی جزئیات میں زیادہ دلچسپی بھی اس بنیادی غایت کو اکثر تاریک
کر دیتی ہے۔

فلسفی تسلیم کرتے ہیں کہ حکمت سے محبت بنی نوع انسان کا ایک فطری وصف ہے۔
ہر شخص بالقوی فلسفی ہوتا ہے کیونکہ اس کی ذات کی گہرائیوں میں وجود کے اسرار و رموز کو جاننے
کا شدید اشتیاق پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا' ابھی فلسفے کا مطالعہ انسانی تہذیب کے
ایک فنی شعبے کی حیثیت سے شروع نہیں ہوا کہ یہ شدید اشتیاق اپنا اظہار مختلف طریقوں سے کرنے لگا ہے۔
اسی وجہ سے ہر فرد بشر کا (جو حکمت کا شیدا رہا ہے یا ہے) اس حد تک ایک فلسفہ حیات ضرور
ہوتا ہے۔ یہ بات نوجوانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے جن کے شعور ذات کی ابھی تکمیل
ہو رہی ہے۔ نو عمری کے زمانے میں حیاتِ انسانی اور وجود فطری کے عمیق مسائل میں انہیں گہری دلچسپی
ہوتی ہے جس کا نتیجہ عامیانہ فلسفہ حیات ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چسٹرٹن اور ولیم جیمس کا
یہ خیال یقینی صحیح تھا کہ جس شخص سے تمہیں سروکار ہوتا ہے اس کے متعلق سب سے اہم چیز جو
معلوم کرنی ہے اس کا اپنا فلسفہ حیات ہے جس کی بعض دفعہ خود اس شخص کو خبر نہیں ہوتی۔

۲ معلم فلسفہ کا بنیادی مسئلہ

پیشہ ور فلسفی کے لیے ان لوگوں کا فلسفہ حیات جنھوں نے اس کے اصطلاحی پہلو پر قدرت
حاصل نہیں کی ہے ایک سادہ و خام شے ہے۔ یہ بات سن رسیدہ تعلیم یافتہ لوگوں کے فلسفہ حیات
کے متعلق بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کے فلسفے کے متعلق فلسفی جانتا ہے کہ

باب ۱

اکثر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور دنیوی اعتبار سے کامیاب لوگ بھی فلسفے میں خام ہو سکتے ہیں۔ اور وہ ان تمام غیر فنی کوششوں کو حقارت آمیز ناموں سے پکارتا ہے۔ وہ ان کو سادہ حقیقت یا بازاری فلسفہ یا غیر فلسفیوں کا فلسفہ یا فہم عام کا فلسفہ کہتا ہے۔ مبتدی کو شاید اس بات سے راحت ہو کہ خود اس کا فلسفۂ حیات کسی مشیر سلطنت یا کسی صدر جمہوریت کے فلسفۂ حیات سے کچھ ہی درجے زیادہ سادہ یا خام ہوگا۔ اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سادہ حقیقیت سے فلسفی جو حقارت برتتا ہے اس میں کمی کچھ اس خوف کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید عامی کے خیالات صداقت سے اتنے ہی قریب ہوں جتنے کہ خود اس کے نظریات! یہی وجہ ہے کہ وہ اکثر فہم عام کو مطمئن کرنے کا بہت زیادہ خواہشمند نظر آتا ہے سادہ مزاجوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ فلسفیوں کی رائیں دراصل وہی ہیں جو سب کی ہیں[1]۔ بہت سے مفکر اس خیال سے گھبرا گئے ہیں کہ شاید ان کا فلسفہ فہم عام کے مطابق نہیں، اور بہت سوں کو اس شبہے نے اتنا ہی خوف زدہ کر دیا ہے کہ شاید عامی کا خیال ہی درست ہو!

ایک رہرو عام شخص کے فلسفۂ حیات اور ان لوگوں کے فلسفے کے بنیادی فرق کا خیال رکھتے ہوئے جنھوں نے اس مضمون کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل کر لی ہے، فلسفے کے معلم کو ایک نہایت اہم مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس طرح طالب علم کو جو فلسفے کی تعلیم کی ابتدا کے وقت ایک سادہ یا خام فلسفہ رکھتا ہے، وہ فلسفہ سمجھادے جو پیشہ ور فلسفیوں نے سمجھا ہے؟ یہ اس معلم کا وہ برتر دوامی مسئلہ ہے جو نوجوانوں کو بارگاہِ علم میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ کونسا طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے جو قیدی کو فہم عام کی زنجیروں سے نجات دلائے تاکہ وہ علم کی اونچی اونچی چوٹیوں پر چڑھ کر اس فضا میں پہنچ جائے جہاں وہ الہٰی فلسفے سے اپنے مشام جاں کو معطر کر سکے؟ یہ ہے وہ بنیادی تعلیمی مسئلہ جس سے ہر معلم کو سابقہ پڑتا ہے۔

[1] تمام تاریخ فلسفہ میں بشپ بارکلے کی اس کوشش سے زیادہ کوئی شے اندوہ ناک اور ساتھ ساتھ مضحکہ خیز نہیں جو اس کے مکالمات ہائیلس و فیلونس میں کی ہے۔ یہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وہ باغبان جس کے طرف سادہ مزاج ہائیلس اور تصوریت پسند فیلونس، دونوں رجوع کرتے ہیں، دنیا کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جس نقطۂ نگاہ سے کہ خود نیک مزاج بشپ یہی کوشش اکثر دفعہ فلاسفہ کے مباحث میں بھی کی گئی ہے۔

باب

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ طالب علم کو ایک خاص قسم کے فلسفے کی تعلیم دیں۔ اس طریقے سے وہ بہت جلد اپنے عام خیالات کی بجائے معلم کے خیالات کو سیکھ لیتا ہے۔ یہ طریقہ اکثر وسیع پیمانے پر استعمال کیا گیا ہے۔ شاید یہ ان طلبا کے لیے مفید ہے جن میں نہ یہ میلان پایا جاتا ہے اور نہ اتنی فرصت ملتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دائمی طور پر فلسفے کے لیے وقف کر دیں، بلکہ جو پیشہ ورانہ زندگی میں داخل ہونے کے پہلے اپنے نفوس کو مطمئن کر لینا چاہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کی تعلیم امریکہ کے کالجوں میں ان دنوں بہت دی جا رہی ہے اور یہ صرف فلسفے کی جماعتوں ہی تک محدود نہیں۔ یہ طریقہ اکثر وہ سادہ مزاج فلسفی اختیار کرتے ہیں، جن کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے سوا دوسرے مضامین کی تعلیم دیتے ہیں، وہ طالب علم کو ایسے خیالات سکھلاتے ہیں جو خود اس طالب علم کے خیالات سے کسی قدر کم سادہ یا خام ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ کبھی اچھا فلسفی پیدا نہیں کرتا۔ ہاں یہ اکثر خود نمائی و خود فروشی تو ضرور پیدا کرتا ہے۔ اس سے اکثر فلسفے کے پاجی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ یقینی طور پر طالب علم کے ذہن کو فلسفے کی دولت سے محروم کر دیتا ہے، کیونکہ حکمت کے بے غرض جذبے کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور طالب علم کسی خاص مدرسے یا کسی خاص شخص کی رائیں قبول کر کے بس میٹھی نیند سو جاتا ہے۔ فلسفے کے تمام عظیم الشان مسائل اس کے لیے کسی مشہور شخصیت کے ذریعے حل کر دیے جاتے ہیں۔ خود طالب علم کی فکر و نظر غیر ضروری ہو جاتی ہے اور محض اس امر کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس مخصوص مدرسے کے لغویات کو سیکھ لے جس میں اس نے تعلیم پائی ہے۔ وہ کسی ایسے مسئلے پر بحث کرنے یا اس پر غور و فکر کرنے کی جرات ہی کیسے کر سکتا ہے، جس کا صحیح جواب دیا جا چکا ہے! اس کو چاہیئے کہ اس جواب کے سیکھ لینے پر قناعت کرے! لیکن جواب کا سیکھ لینا کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، سچ تو یہ ہے کہ کوئی طالب علم اس وقت تک فلسفی نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ مسائل کے ایک آزاد اور غیر محتاج حل کرنے والے کی طرح خود بھی غور و فکر کرنا سیکھ نہ لے،

اور جو لوگ اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں ہمیشہ اس قسم کی آزادفکر سے ہراساں رہتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ طالب علم کی نظر کے سامنے فلسفے کے نظامات کا ایک مختصر خاکہ تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ بلاشبہہ یہ اُس طریقے سے بہتر ہے جس میں طالب علم کو کسی ایک خاص اسکول کے عقائد کی تعلیم دی جاتی ہے۔ بہرحال کسی نہ کسی وقت فلسفی کو تاریخ فلسفہ سیکھنی ہی پڑتی ہے۔ جو شخص تاریخ فلسفہ سے واقف نہیں ہوتا وہ زمانۂ حال کے فلسفے کو بخوبی نہیں سمجھ سکتا۔ جن اداروں نے طلباء کے لیے (فلسفے کے کسی بھی نصاب کی تعلیم کی شرطِ مقدم کے طور پر) تاریخ فلسفہ کے ابتدائی نصاب کو لازمی قرار دیا ہے ہماری رائے میں وہ نہایت عقلمندانہ روش اختیار کر رہے ہیں۔ اس طریقۂ تعلیم کا اصلی خطرہ یہ ہے کہ طالب علم مختلف نظامات کی محض شُدبُد ہی سے واقف ہوتا ہے اور بخوبی نہیں سمجھ سکتا کہ فلسفہ ہے کیا۔ جب تاریخ فلسفہ کے نصاب کی تعلیم کا نتیجہ ہو تو یہ طریقہ بھی بُرا ہے لیکن اگر طالب علم سنجیدہ، چالاک اور مستعد ہو اور معلم سچا فلسفی ہو نہ کہ ایسا ملا جو فلسفے کے پیرایے میں اپنے مذہب ہی کی تعلیم دیتا ہو تو پھر اس نتیجے کا پیدا ہونا ضروری نہیں جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے دوسرے پہلوؤں سے جن سے طالب علم زیادہ مانوس ہوا کرتے ہیں، فلسفے کے تعلق کی وضاحت کی جائے۔ جو لوگ اس طریقے کا استعمال کرتے ہیں وہ سائنس اور فلسفہ، فلسفہ و مذہب یا فن و فلسفے کی باہمی مماثلتوں و مخالفتوں کی زیادہ توضیح کرتے ہیں۔ اس طریقے کو پسند کرنے والے معلمین فلسفے کے ایک عام نصاب کی تیاری کی بجائے فلسفۂ سائنس یا فلسفۂ مذہب یا جمالیات کے عام ابتدائی نصاب کی تکمیل میں لگ جاتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی نہایت قیمتی ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ضروری چیز ہے کہ ابتدا ہی سے طالب علم کو فلسفے اور تمدن کے دوسرے پہلوؤں کی باہمی مماثلتوں اور مخالفتوں کا کچھ علم ہو جائے۔ لیکن یہاں خطرہ یہ ہے کہ طالب علم یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ فلسفے کے یہ حاشیے خود عین فلسفہ ہیں اور فلسفہ محض سائنس یا فن، یا مذہب کی توجیہ کا نام ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنی بنیاد اور اپنے مطمحِ نظر کے اعتبار سے ایک جزئی شعبہ بن جاتا ہے۔ ایسا فلسفہ مرکزی مسائل کو نظرانداز کرتا ہے اور تمدن کے تمام پہلوؤں کی کامل توجیہ نہیں کہلایا جا سکتا جو حقیقی معنی میں فلسفے کی اصلی غایت ہے (چوتھے طریقے کے لیے پانچواں باب دیکھو)۔

باب ا

۴ فلسفۂ عوام

اب ہمیں غیر فلسفیوں کے فلسفے کی طرف رجوع ہونا چاہیے اور اس کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ فلسفے کی تعلیم کے ان مختلف طریقوں کا اصلی نقص یہ ہے کہ وہ ابتدا میں خود طالب علم کے فلسفے پر توجہ نہیں کرتے۔ یہ چیز یقیناً اہم ہے، کیونکہ یہ بیشمار افراد انسانی کا فلسفہ ہے یعنی ان لوگوں کا جو اصطلاحی فلسفہ سیکھنے کے متمنی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھنا چاہیے بلکہ اس کے لیے ایک اچھا نام تجویز کرنا چاہیے اور یہ بتلانے کی کوشش کرنی چاہیے کہ وہ کیا ہے۔ فلسفے کے سیکھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اس فلسفے سے نہایت اچھی طرح واقف ہو جائیں جو اس مضمون کے سنجیدہ مطالعے کے قبل ہم سبھوں کا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ فلسفہ تقریباً ہم سبھوں کا ہوتا ہے اس لیے ہم اس کو فلسفۂ عوام کہیں گے۔ آخر یہ ہے کیا؟

اس سوال کا جواب دیتے وقت فلسفی کو ایک عجیب مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ اصطلاحی فلسفے کے مطالعے میں اس کی عمر کا اتنا حصہ گزر چکا ہوتا ہے کہ اس کا جواب تعصب سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مزید براں وہ اصطلاحی زبان بھی استعمال کرتا ہے جو عوام کی سمجھ سے باہر ہوتی ہے۔ اس مشکل سے نجات کی صورت شاید یہ ہوگی کہ خود عوام کی زبانی اس کا جواب سنا جائے۔ لیکن عوام فلسفی تو نہیں اور نہ انھیں اچھی طرح اس کا علم ہوتا ہے کہ فلسفہ کیا ہے، کیونکہ یہ لفظ فلسفہ کے معنی ہی سے واقف نہیں ہوتے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عام طور پر فلسفی ایک دوسرا ہی طریقہ استعمال کرنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں حالت کچھ محال سا معلوم ہوتا ہے۔ فلسفی عوام کے فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بہت زیادہ فلسفی ہے اور عوام فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ فلسفے سے ناواقف ہیں۔ کیا اس الجھاؤ سے نکلنے کی کوئی شکل بھی ہے۔

ایک شکل تو یہ ہے کہ ہم عوام کے فلسفے کے مبادی کی تلاش کریں اور طالب علم

باب ۱

کو بھی اس کی تلاش کرتے رہیں۔ کیا خود فطرت انسانی میں، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا، ایک عمیق خواہش نہیں پائی جاتی جس کی طرف متعلم طالب علم کی توجہ یہ کہہ کر پھیر سکتا ہے کہ یہی عوام کے فلسفے کا حقیقی مبدء ہے؟ بچپن اور عنفوان شباب کے وہ کون سے تجربات ہیں جو طلبا کے فلسفۂ حیات کے تحت پائے جاتے ہیں جب یہ اصطلاحی فلسفے کے درس کا آغاز کرتے ہیں؟ وہ کونسے تیقنات ہیں جن کو انھوں نے اپنے والدین اساتذہ و رفقا سے لیکر اپنا رہبر حیات بنا لیا ہے؟ کیا عوام کا فلسفہ انفرادی تجربات پر مبنی ہے؟ کیا وہ محض اس تمدنی و معاشری ماحول کا اظہار ہے جس میں ان کی پرورش ہوئی ہے اور جس میں وہ اس وقت گھرے ہوئے ہیں؟ یا ان دونوں اجزا کا لحاظ رکھا جانا چاہئے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جواب عوام کے فلسفے کی ماہیت کو روشن کرسکتے ہیں۔

پروفیسر ہارنلے[1] کہتا ہے: "ذہن انسانی کی ایک ایسی احتیاج ہوتی ہے جس کی جڑیں دوسرے اغراض و احتیاجات سے زیادہ گہری ہیں۔ یہ کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی احتیاج ہے۔ اسی مبدا سے تمام فلسفوں کا ظہور ہوتا ہے" اکثر فلسفیوں نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہو تو ہر طالب علم کو خود اپنی فطرت کا گہرا مطالعہ کرکے فلسفۂ عوام کے اس انتہائی مبدا کا پتا لگانا چاہئے۔ کیا تم بھی شخصی طور پر کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی ضرورت یا احتیاج کا احساس کرتے ہو؟ کیا تم میں بھی اس امر کے جاننے کی ایک بیقرار کرنے والی جستجو موجود ہے کہ تم دنیا میں زندہ کیوں ہو اور یہ دنیا کیا ہے جو تمھیں گھیرے ہوئے ہے؟ کیا تم میں بھی اس امر کی توجیہ کرنے یا یہ دریافت کرنے کی عمیق خواہش پائی جاتی ہے کہ کس طرح دوسروں نے حیات انسانی من حیث کل اور اس مادی دنیا کے انتہائی معنی یا اہمیت کی توجیہ کی ہے جس میں حیات انسانی مستحکم طور پر جمی ہوئی ہے؟ اپنی ذات میں ان احساسات کا تعین کرو اور ان سے باخبر ہو جاؤ، پھر تمھیں نہ صرف فلسفۂ عوام کا بلکہ تمام اصطلاحی فلسفے کا کم از کم ایک اساسی مبدء معلوم ہو جائے گا۔ کیونکہ فلسفے کے تمام عظیم الشان نظامات خواہ زندہ ہوں یا مردہ (بشرطیکہ ان میں سے کوئی مردہ بھی قرار دیا جاسکے) روح انسانی کے

---

[1] دیکھو پروفیسر آر۔ ایف۔ اے۔ ہارنلے کی کتاب تصوریت بحیثیت فلسفہ (Idealism as a Philosophy) صفحہ ۲۳۔

اسی ناپیدا کنار منبع سے نکلے ہوئے چشمے ہیں۔

اپنے بچپن اور جوانی کے ان مختلف تجربات پر بھی غور کرو جنھوں نے وجود کے رموز و اسرار پر غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا تھا جو شیار آئیس (جو امریکہ کا قابل ترین استاد تھا) ہارورڈ یونیورسٹی میں اپنے طلباء سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس قسم کے تجربات کا مفصل حال لکھیں۔ پھر وہ ان تفصیلات کو اپنے فلسفیانہ مباحث کا نقطۂ آغاز قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ طریقہ درست تھا کیونکہ ہر زندگی میں بیشمار ایسے تجربات ہوتے ہیں جن کی فلسفیانہ توجیہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ ہر نوجوان اس قسم کے تجربات سے ہو گزرتا ہے۔ مثلاً کسی عزیز دوست یا قریبی رشتہ دار کا انجام نہایت اندوہناک طریقے پر ہوتا ہے؛ یا ناگہانی طور پر کسی عظیم الشان خطرے سے سابقہ پڑتا ہے؛ جہاں تم رہتے ہو ایک ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے کہ تمھاری قوم میں تہلکہ مچ جاتا ہے؛ یا تم ایسا خواب دیکھتے ہو کہ تم اس کو ہرگز نہیں بھول سکتے؛ یا کسی عظیم الشان جذبے مثلاً غصہ یا انتقام یا محبت کا گہرا تجربہ ہوتا ہے؛ یا تم کسی پُر اسرار اور ناقابل توجیہ شخصیت کے زیر اثر آتے ہو؛ یا کوئی پُر اثر یا اچھا جاسوسی افسانہ پڑھتے ہو یا زبردست کھیل دیکھتے ہو؛ یا تم اول مرتبہ حسن یا خدا کی موجودگی کا احساس کرتے ہو یا گناہ کے ارتکاب پر پشیمانی محسوس کرتے ہو۔ اس قسم کے تجربے انسان کو شراب خواری یا خودکشی سے زیادہ غور و فکر پر مجبور کرتے ہیں۔

یہ وہ تجربات ہیں جو فلسفۂ عوام میں فکر کی آفرینش کا باعث ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ صرف ایک ہی الم ناک تجربہ فلسفۂ حیات کی ابتدا کر سکتا ہے۔ اس تجربے کا تم اپنے دوستوں میں تذکرہ کرو گے۔ جو سوالات اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کے جواب دینے کے لیے اپنے مطالعے کو وسیع کرو گے۔ اس طرح تصورات، تعصبات و تیقنات کی تشکیل ہوگی۔ اور یہی تمھارے فلسفے کے ضروری اجزا قرار پائیں گے گو اس کا خود تمھیں علم نہ ہوگا کیونکہ ابھی تم یہ نہیں جانتے کہ جس عمل فکر سے ہمیں کسی چیز کا یقین ہوتا ہے وہ اس عمل فکر سے جدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں اس کا یقین ہے (دیکارٹ) اگر تم یہ جان لو تو تمھیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ تم فلسفی ہو۔

فلسفے کی بین الاقوامی کانگرس کی مینفات ۱۹۲۶ء کے فاضلانہ خطبے ہیں، نیز اپنی کتاب "(Whither Mankind)" میں پروفیسر جان ڈیوے نے کسی قوم کے

فلسفے کے ارتقا میں اس قوم کی عام سماجی زندگی اور تمدن کی اہمیت پر بجا طور پر زور دیا ہے۔ درحقیقت فلسفے کی تعریف ہی اس کے نزدیک یہ ہوگی کہ یہ اس تہذیب کا نام ہے جو اپنے نصب العین اور اپنی اعلیٰ تمناؤں سے باخبر ہے۔ پروفیسر ڈیوے کی اس رائے کے متعلق کہ فلسفے اور تہذیب میں ایک خاص تعلق پایا جاتا ہے، ہم کچھ بھی خیال کریں لیکن یہ فلسفۂ عوام کے ایک نہایت اہم مبدر کی طرف ضرور اشارہ کرتی ہے۔ کیونکہ اگر معاشری ماحول فلسفے کے اصطلاحی نظامات کے نشوونما کا باعث ہوتا ہے تو یہ اُن تصورات کی تخلیق میں بھی اور زیادہ موثر ہے جو فلسفۂ عوام کا کل سرمایہ ہیں؛ کیونکہ یہ فلسفہ ان تمام قسم کے تصورات و آرا کا غیر شعوری انجذاب ہے جو ہر قابل تصور مبدر سے حاصل ہوتے ہیں۔ انجذاب کا یہ عمل مہد سے شروع ہو کر لحد تک جاری رہتا ہے۔ عوام ان تمام چیزوں کو، جن کو وہ پڑھتے سنتے یا کسی اور طریقے سے ان کا تجربہ کرتے ہیں، ناگزیر طور پر ان آرا و تصورات میں ترتیب دیتے ہیں جو رفتہ رفتہ جمع ہوتے آتے ہیں۔ اسی لیے عوام کا فلسفہ ان غیر آزمودہ مقدرات و مسلمہ صداقتوں کا کم و بیش مرتب مجموعہ ہوتا ہے جو کچھ تو زندگی کے اہم تجربات پر غور کرنے سے حاصل ہوتے ہیں اور کچھ معاشری ماحول سے جذب کیے جاتے ہیں۔ یہ ان تمام تعصبات، توہمات، قواعد، سمر یع تعمیمات، ضرب الامثال، نصب العین اور اعلیٰ تمناؤں کا مجموعہ ہے جو روزمرہ کی زندگی کے حالات میں فرد کے افعال و اعمال پر اثر کرتے ہیں۔ اس مجموعے میں ترمیم و تبدیل برابر جاری رہتی ہے، خصوصًا نوجوان ذہنوں میں جس چیز پر آج یقین کیا جاتا تھا وہ کل رد کر دی جاتی ہے، لیکن نئے یقین کا بھی اسی دعوے کے ساتھ اعلان کیا جاتا ہے جس دعوے کے ساتھ کہ پرانے یقین کا اعلان کیا گیا تھا۔ یہ ہے فلسفۂ عوام کی ماہیت کا مختصر بیان۔

۵۔ اصطلاحی فلسفے کا فلسفۂ عوام سے تعلق

اصطلاحی فلسفہ اور فلسفۂ عوام میں پہلا فرق تو یہ ہے کہ اصطلاحی فلسفہ تنقیدی ہوتا ہے۔

باب

وہ طریقیاتی اصول کے طور پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ عوام کے تیقنات کا باضابطہ طور پر امتحان کیا جانا چاہئیے ان کے مختلف مبادی کا پتا لگایا جانا چاہئیے، اور ان اصلی تجربات کا مطالعہ کیا جانا چاہئیے جن کی توجیہ کے لیے ان کو پیش کیا گیا تھا۔ ان کے اسباب یا ان کی شہادتوں کی تلاش کی جانی چاہئیے۔ ان میں سے ہر ایک پر یقین کیوں کیا جاتا ہے؟ کیا اس کو درست قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس انتقادی پہلو کے اختیار کرنے کی وجہ سے فلسفہ شک پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس شک کی خاص وجہ ہوتی ہے۔ شک اس امر کی

۱۲

دریافت کے لیے کیا جاتا ہے کہ آیا ایسے تیقنات بھی ہیں جو مشکک کی تشکیک و تنقید سے بچ سکیں۔ اصطلاحی حدیں بنائی جاتی ہیں۔ تیقنات کو کسی اصول کی بنا پر پھر سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر اصطلاحی فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔

بہت سے فلسفی اس انتقادی پہلو کو چھوڑ کر آگے نہیں بڑھتے۔ وہ عام پسند تیقنات کا اس خیال سے امتحان کرتے ہیں کہ ان کو مردود قرار دیں اور اس عمل پر ایسے فریفتہ ہو جاتے ہیں کہ ان کی رسائی کا آخری نتیجہ یہی شک ہوتا ہے کہ کسی مدلل یقین کا وجود نہیں۔ یہ ارتیابیت ہے۔ زمانۂ موجودہ کے بہت سارے فلسفی اس میں مبتلا ہیں۔ در اصل یہی وہ گناہ ہے جس سے ہر عاشق حکمت کو احتراز لازم ہے۔ کیونکہ اس پہلو کا اختیار کرنا کسی خاص وجہ سے شک کرنا نہیں بلکہ شک ہی کو تفلسف کی غرض و غایت قرار دینا ہے۔ اب فلسفی کا رویہ کلبیہ کا سا ہو جاتا ہے، وہ ایک گوشے میں بیٹھ جاتا ہے اور اپنی اس قابلیت پر غرور کرنے لگتا ہے جس کی وجہ سے وہ عوام کے تیقنات پر عیب جوئی کر سکتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی فلسفہ نہیں ہوتا۔ مشکک کی مثال اس کوزے کی سی ہے جو چشمے تک پہنچ کر ٹوٹ جاتا ہے!

تاہم ارتیابیت اس کامل صورت میں کہ ہر چیز پر شک کی نگاہ ڈالی جائے اصطلاحی فلسفے کا در حقیقت نقطۂ آغاز ہے۔ جو طالب علم ارتیابیت سے خوف زدہ ہو وہ فلسفہ کے کسی عظیم الشان نظام کو سمجھ سکتا ہے اور نہ کسی اعلیٰ پایہ کے فلسفی کے فکر و نظر کی قدر کر سکتا ہے۔ مشکک بن جاؤ، لیکن ثبات و قرار کے ساتھ۔ اپنے ان تمام تیقنات کو ترک کر دو جو تنقید کی آنچ سے بچ نہیں سکتے، خواہ یہ تیقنات سائنس کے ہوں یا مذہب کے۔ ہر فلسفی کی یہ نصیحت اس نوجوان کو ہونی چاہئیے جو فلسفی بننا چاہتا ہے۔ حکمت کی

بارگاہ کے آستانے پر یہ نقش کندہ ہے کہ "تعصبات کو چھپائے ہوئے کسی کو یہاں داخل ہونے کی اجازت نہیں"

اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کوئی بلند پایہ فلسفی ہمیشہ ارتیابیت میں مبتلا نہ رہا۔ بہ استثنائے ہیوم ہر بلند پایہ فلسفی نے اس قسم کے فلسفے کو ترک کر کے چند ایسے مدلّل تیقّنات کے مجموعے کو مانا ہے جس سے تصورات کے ایک مربوط نظام کی تعمیر ہوتی ہے۔ ساتھ ساتھ اسرار ازل کے سامنے اس نے سر عجز بھی خم کیا ہے۔ تنقید سے تیقّنات حاصل ہوتے ہیں، ان سے مزید اہم نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں، اور جو فلسفے کہ ان تیقّنات سے حاصل ہوتے ہیں انہیں فلسفۂ نظری کے نظامات کہا جا سکتا ہے تاکہ یہ ارتیابیت یا محض تنقیدی فلسفے سے ممیز کیے جا سکیں۔ اس طرح اصطلاحی فلسفے کے دو کام قرار دیے جا سکتے ہیں اور یہ غیر آزمودہ تیقّنات کے اس مجموعے کے عائد کردہ ہیں جس پر فلسفۂ عوام مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک تنقیدی ہوتا ہے اور دوسرا تعمیری یا نظری۔ اگر کوئی فلسفی ثانی الذکر کام کو ناممکن سمجھ کر ترک کر دیتا ہے تو وہ متشکک بن جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے تنقیدی عمل کے بعد جدید آزمودہ ثابت شدہ تیقّنات کے منتجوں کو پیش کرتا اور ان کو تکمیل دیتا ہے تاکہ وہ غیر آزمودہ تیقّنات (جن پر فلسفۂ عوام مشتمل ہے) کی جگہ لے لیں تو وہ نظری فلسفی بن جاتا ہے۔

یہ بتلا دینا بھی ضروری ہے کہ ایک مخلوط قسم کا فلسفی بھی ہوتا ہے۔ یہ مذہبی تیقّنات، روز مرہ کی زندگی اور اسرار ازلی کے متعلق (جن سے فلسفۂ نظری بحث کرتا ہے) انتہائی شک میں مبتلا ہوتا ہے، لیکن سائنس کی تعلیمات کو جن کو اس قسم کے مفکر ایجابی علم کہتے ہیں، ادعائیت کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفیوں کو ایجابیہ کہتے ہیں لیکن یہ لاادریہ بھی کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی حقیقت کے علم کے متعلق یا تو اپنے جہل کا اعتراف کرتے ہیں یا خود اس کو ناقابل علم قرار دیتے ہیں۔ گزشتہ پچاس سالوں میں لاادریت و ایجابیت کا شمار رائج الوقت معتبر فلسفیوں میں رہا ہے۔ فلسفۂ نظری کے

ـلہ۔ ایجابیت اس فلسفہ کا نام ہے جس کا بانی فرانسیسی فلسفی اگسٹ کامٹ ہے۔ لاادریت کا سربرآوردہ حامی ہربرٹ اسپنسر ہے۔ ان دو فلسفیوں کی تصانیف کا انتخاب میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں دیکھو۔

باب ۱ | ۱۴

نقطۂ نگاہ سے ان فلسفوں کی عملاً وہی حیثیت ہے جو فلسفۂ عوام کی، کیونکہ ان کا انحصار بھی سائنس کے تیقنات کو غیر انتقادی طریقے پر تسلیم کر لیے جانے پر ہے۔ یہ انسانی جدوجہد کے دوسرے پہلوؤں کے بہ نسبت انسان کے حکیمانہ (سائنٹیفک) علم کی اہمیت مبالغہ آمیز پیرایے میں بیان کرتے ہیں۔ اسی لیے تو فلسفے کا ہر معلم اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ اگر طالب علم کو فلسفی بننا ہے تو اس کو آخر تک متشکک بنے رہنا چاہئے اگر اس کی تشکیک یا ارتیابیت کامل نہیں ہوتی تو وہ آسانی سے لاادریت کا شکار ہو جاتا ہے۔ لاادریت کا علاج اور زیادہ ارتیابیت ہے لیکن ارتیابیت کا علاج اور زیادہ گہری فکر اور عمیق بصیرت ہے۔

باب (۲)

لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں

۱۔ محرکات انسانی کی پیچیدگی

۱۵ فلسفۂ عوام کے ماہیت کی توجیہ کرنے اور اصطلاحی فلسفے سے اس کا تعلق ظاہر کرنے کے بعد ہم ان محرکات کے عام اقسام پر غور کرسکتے ہیں جو لوگوں کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

یہ ایک اساسی اور عام طور پر مسلمہ صداقت ہے کہ تمام انسانی محرکات نہایت پیچیدہ اور مرکب واقع ہوئے ہیں۔ شریف ترین فعل بھی اکثر محرکات کے ایسے سلسلے کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی اکثر کڑیاں اگر رذیل نہ بھی قرار دی جائیں تو غیر دلچسپ اور حقیر ضرور ہوتی ہیں۔ اور ہمیں اس امر کے جاننے کے لیے علم جرائم کے مطالعے کی ضرورت نہیں کہ بہت سارے جرائم ایسے محرکات کی پیچیدگی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو درحقیقت قابل تعریف ہیں۔ اچھے اور برے افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہیں اسی ایک مواد سے بنے ہیں وہ

باب ۱

حیاتِ ذہنی کے اسی ایک سرچشمے سے جاری ہوتے ہیں، یعنی جذبی، جبلّی و احساسی مجموعوں سے جس پر ذاتِ فعّال کا وہی پہلو مشکل ہوتا ہے۔

کسی مشہور و معروف واقعے کی موجودگی سے اس محرّک کے انتخاب و تحلیل کی کوشش بھی خاص طور پر محدود ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ایک شخص اپنی زندگی کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ کسی فعل واحد کی حالت کا مقابلہ کرتے یہاں مسئلہ اور زیادہ لاینحل نظر آتا ہے، کیونکہ فلسفیانہ غور و فکر کی زندگی نہایت پیچیدہ فعلیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں بیشمار انفرادی افعال بھی شامل ہوتے ہیں اور اگر کسی فعل واحد کے پیچیدہ محرک کا واضح کرنا بذاتِ خود ایک مشکل امر ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس محرک کے عناصر مختلفہ کی تجرید و تحلیل بدرجۂ اولیٰ زیادہ مشکل ہوگی جو ایک فلسفی کی زندگی میں سالہا سال تک عمل پیرا رہتے ہیں۔ درحقیقت اس امر کا کشادہ دلی کے ساتھ اعتراف کیا جانا چاہئے کہ یہ مشکل اتنی سخت ہے کہ کسی انفرادی فلسفی کی حد تک تو یہ کام عملاً ناممکن ہے۔ اور چونکہ ہر فلسفی یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس خوبی سے نہیں سمجھ سکتا کہ اس محرک کی تفصیلات کا پتا لگا سکے جو اس کی فلسفیانہ زندگی کا باعث ہے، اس لیے وہ مشکل ہی سے یہ دعویٰ کر سکے گا کہ وہ کسی دوسرے شخص کی فعلیتِ فکری کے محرک کی تحلیل کر سکتا ہے۔ اکثر تو یہ نظر آتا ہے کہ انسان فلسفے کا انتخاب نہیں کرتا بلکہ خود فلسفہ ایک ایسی عظیم تر ماورائی شخصیت ہے جو بعض اشخاص کو اپنی پیغام بری اور اپنی بصیرتوں کی توضیح کے لیے منتخب کرتی ہے۔ ہم اس امر میں شبہہ نہیں کر سکتے کہ ان کے تفلسف کا کوئی محرک تو ضرور ہوتا ہے لیکن ہمیں اس کا بھی اعتراف کرنا ضروری ہے کہ یہ محرک اس قدر زندہ و پیچیدہ شے ہے کہ ہم میں سے کوئی اس کی تشفی بخش طریقے سے توجیہ کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ "اس شخص کا محرک یہ تھا اور اُس شخص کا وہ"۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ہر سچے فلسفی کا محرک ایک مرکب شے ہوتی ہے اور جس قدر فلسفی زیادہ صفاتِ انسانیت سے موصوف اور سچا ہوگا اسی قدر اس کا محرک بھی زیادہ پیچیدہ ہوگا۔

۱۶

تاہم تاریخ فلسفہ کے ہر طالب علم کو مختلف قسم کے محرکات کے وجود کو تسلیم کرنا چاہئے گو اس کے لیے یہ کہنا ناممکن کیوں نہ ہو کہ فلاں مفکر کی رہبری کسی خاص

محرک لے گی ہے۔ ہم یہاں پر ان ہی غالب محرکات کے اقسام کا ذکر کر رہے ہیں اور فلسفۂ عوام کے ان مبادی کو پیش نظر کر رہے ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے زینے پر نمودار ہوتے ہیں۔

۲۔ لذتی محرک

ایک بڑے فلسفی نے (جس نے فلسفے میں اہم اضافے کیے ہیں اور جس کا عام طور پر ذہنی قابلیت کی وجہ سے احترام کیا جاتا ہے) ایک دفعہ مجھ سے کہا کہ وہ فلسفے کے کسی موجودہ نظام کو تسلیم نہیں کر سکتا (ہم خصوصیت کے ساتھ تصوریت کے متعلق گفتگو کر رہے تھے) کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہونگے کہ فکر و نظر کے آیندہ کے لیے دروازے ہی بند ہو گئے اور فلسفہ اس کے سوا کچھ نہ رہا کہ ہم دوسروں کے ہی خیالات کو پھر سے سوچیں اور اس میں کوئی لطف بھی باقی نہ رہے۔ اس بیان سے لذتی محرک کے معنی سمجھ میں آتے ہیں جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ فلسفیانہ غور و فکر لطف کی خاطر ہوتا ہے نظری نظام کی اس لیے تعمیر ہوتی ہے کہ یہ ایک دلچسپ شغل ہے۔ اس نقطۂ نظر سے کائنات کا فلسفیانہ نظریہ گویا ایک شاندار کھلونا ہے جس کو عقل انسانی نے اس لیے بنایا ہے کہ کھیل کود کی جبلت یا تماشا پسند طبیعت کی تشفی ہو سکے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسروں کے بنائے ہوئے کھلونوں سے کھیلنے کی بہ نسبت ہم کو خود اپنے کھلونوں کے بنانے میں زیادہ لطف ملتا ہے جس طرح کہ بہت سوں کو گھر میں بیٹھ کر یا باہر نکل کر کھیلنے سے خوشی حاصل ہوتی ہے اسی طرح بعض فلسفی کو جدلیاتی باریکیوں سے مسرت ہو جاتی ہے اس لیے وہ ذہنی تجریدات کی شعبدہ بازی میں غیر مخلوط ذہنی لذت حاصل کرتا ہے۔

جو شیار آمیس نے اس قسم کے محرک کو نہایت موزوں و خوبصورت الفاظ میں ادا کیا ہے۔ چنانچہ اس نے اس لذتیت[1] کا ذکر کرتے ہوئے جو فلسفے کے طالب علموں کو

[1] لذتیت ایک اصطلاحی نام ہے جس کو فلسفیوں نے اس نظریے کے لیے استعمال کیا ہے جس کی رو سے لذت خیر برتر قرار دی جاتی ہے۔

باب ۱ فکر و نظر کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، لکھا ہے: "مجھے کشادہ پیشانی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کرنے دو کہ یہ وہ لذت ہے جو مجھے خود اپنی عزیز ترین ذات کے ساتھ بلی اور چوہے کا سا کھیل کھیلنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس قسم کی سی مسرت ہے (اگر تم یوں کہنا پسند کرو) جو بچوں کو آنکھ مچولی کے اس ابتدائی کھیل کے سے حاصل ہوتی ہے جو ان کے من کا تقاضا ہے۔ فلسفی کہتا ہے: "کہاں ہے میری صداقت، میری زندگی، میرا ایمان، میری طبیعت؟" اور اگر اپنے نظام کی تصریح کرتے ہوئے چند جلدوں کے سیاہ کرنے کے بعد وہ کہتا ہے "یہ لو، وہ تو یہاں پر ہیں"، تو حضرت وریجیے یہ کہنے میں اس کا ساتھ دیجیے کہ اس قسم کے تاملات ایسے تو نہیں جن کی بالکل ہی عقلی قدر و قیمت نہ ہو لیکن میں فکر و نظر کو عمداً بازی گری سے تشبیہ دے کر بظاہر اس کی کیوں تذلیل کر رہا ہوں؟ اس لیے کہ ایک معنی کر کے تمام شعور بھی ایک قسم کا کھیل ہے، اشواق و تاملات کا ایک سلسلہ ہے جس کو آسانی کے ساتھ فضول کہا جا سکتا ہے (اگر اس کا خارج سے مشاہدہ کیا جائے)۔ شعور

۱۸ کو حق بجانب ثابت کرنا حاصل شعور ہوتا ہے۔۔ روح کی اپنے ہی ساتھ یہ عظیم الشان بازی، اپنی دولت کو عمداً کھو کر، مصروف تلاش ہونے کے بعد مسرت و انبساط کے ساتھ پہچان کر اس کو پھر سے حاصل کرنے کی یہ طفلانہ محبت آخر کیا ہے؟ کیا یہ درحقیقت خود حیاتِ الٰہی کا مشغلہ نہیں؟[1]"

مغموم طبائع کے لیے اس قسم کا محرک سیاہ رنگ اختیار کرے گا۔ در اصل یہ انتہائی و یا یاب رجائیت میں بھی اتنی قدر نتیجہ خیز ہوگا جس قدر کہ کامل و ہولناک قنوطیت میں۔ خواہ ہم فلسفیانہ غور و فکر کو لذت کی بہت ساری صورتوں میں سے ایک صورت سمجھیں (جن میں سے کوئی ایک دوسری سے زیادہ انتہائی نہیں)؛ یا ایک ایسا پیشہ قرار دیں جو ہم میں پائدار تشفی پیدا کر سکتا ہے، یا دنیا کو کامل و بنیادی طور پر شر اور فلسفے کو ایک سلبی تغیر قرار دیں جو وجود کے عذاب ناک درد والم کو کسی قدر کم کر سکتا ہے؛ یا ان انتہائی نظریوں کے بین بین کوئی نقطۂ نظر اختیار کریں بہر طور اس قسم کا محرک ضرور سرگرم عمل ہوگا۔ یہ ابیقوریت، رواقیت اور ارتیابیت کی

[1] جوشیا رائس "دی اسپرٹ آف ماڈرن فلاسفی" (فلسفۂ جدید کی روح) صفحہ ۱۱ طبع ثانی (مغطن میفلین کمپنی)۔

بعض صورتوں کے تحت پایا جاتا ہے۔ جب بھی اور جہاں کہیں بھی انسان نے فلسفے کو ایک ایسا فردوسِ ذہنی یا پناہ گاہِ امن سمجھ کر رُخ کیا جو ایک حقیقی جہنم کے حدود میں واقع ہے وہاں ہمیں اس قسم کے محرک کا نشان ملتا ہے۔

ملٹن کی (Paradise Lost) (فردوسِ گم شدہ) میں اس قسم کے محرک کی نہایت قنوطی شکل ایک عمدہ مثال پیش کرتی ہے۔ ملٹن دوزخ میں شیاطین کی ذریات کی مختلف مصروفیتوں کا ذکر کر رہا ہے اور شیطان دنیا میں انسان کو فریب دینے کے لیے گیا ہے۔ نہایت احترام کے ساتھ ملٹن شیطان کی ذریات کے اس طبقے کا ذکر کرتا ہے جو اپنے عذاب کے کم کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر میں مصروف ہوتے ہیں:

"شیاطین ایک تنہا پہاڑی پر اپنے اعلیٰ خیالات میں غرق ہیں
اور خدا، علم غیب، ارادہ، قسمت یا تقدیر پر بحث کر رہے ہیں؛
مقدر، آزادیِ ارادہ، علم غیب مطلق پر غور ہو رہا ہے، لیکن
ان کی بحث کا کوئی انجام نہیں، وہ ورطۂ حیرت میں گم ہیں۔
خیر و شر، سعادت و الم، جذبہ و عدم رغبت، خوش بختی و
بدبختی پر بحث جاری ہے، مگر یہ ساری بیہودہ رائے زنی ہے،
باطل فلسفہ ہے، لیکن یہ خوش کن ساحری کے ساتھ غم و اندوہ کو
تھوڑی دیر کے لیے دور کر سکتا ہے، اور مغالطہ بخش امیدوں
کو پیدا کر سکتا ہے، اور سینۂ تمرّد کو صبر کے ہتھیار سے مسلح
کر سکتا ہے"۔

کیا یہ فلسفیانہ غور و فکر کے لذتی محرک کا ایک کافی درست شاعرانہ بیان نہیں؟ یہ برٹرنڈ رسل کے ان تصورات سے بھی کچھ ملتا جلتا ہے جو اس نے اپنے مشہور و معروف مضمون (Free Man's Worship) (آزاد آدمی کی عبادت) میں ظاہر کیے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ رسل کے لیے افرادِ انسانی بھی ملٹن کے شیاطین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فکر و نظر سے کام لینے والوں کے سامنے سائنس کا عطا کردہ ناقابلِ شک یہ علم موجود ہے کہ بنی نوع انسان بالآخر نیست و نابود ہونے والی ہے، تاہم وہ انفرادی و اجتماعی طور پر آزاد ہو سکتی ہے اور آنے والے واقعۂ ہائلہ پر غور کر کے تسلیم و رضا کا پہلو اختیار کر سکتی ہے۔

باب ۱ — ۱۹

باب ۲

گو انسان پورے یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ایسے مادی اعمال بھی سرگرم عمل ہیں جو کائنات
کو حرفِ غلط کی طرح مٹا دیں گے اور نہ صرف انسان کے گوناگوں کارنامے بلکہ خود انسان
جو اس آفاقی ڈرامے کا نظارہ کر رہا ہے بالآخر فنا ہو جائے گا۔ تاہم مفکر فلسفے سے
وہ روشنی حاصل کر سکتا ہے جو اس کی روز مرہ زندگی کو منور کر سکتی ہے۔ اگر ہم ملٹن کے
شیاطین کے بجائے نسل کے آزاد افراد کو رکھ دیں تو پھر جہنم میں فلسفیانہ غور و فکر کے
محرک کا شاعرانہ بیان زمین پر منتقل کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ ملٹن
کا سارا بیان تشبیہی ہے۔

تاہم یہ ہے کہ شیاطین کے فلسفے اور آزاد انسان کے فلسفیانہ غور و فکر کا محرک
لذت ہے۔ اس تاثر سے محرک کی توہین نہیں ہوتی کیونکہ ایک معنی کے لحاظ سے ہر فلسفی
شیطانی فلسفی بھی ہوتا ہے اور آزاد انسان بھی! فلسفے کے ایوان شہرت میں بہت سارے
مشہور رہنما متفکر اسی دروازے سے داخل ہوئے ہیں۔ چونکہ فلسفہ انسان کو فعلیت ذہنی
کی ایک دلچسپ اور لذت بخش صورت عطا کرتا ہے جو فطرت انسانی کے بہترین
پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی قابلیت رکھتی ہے اور چونکہ انسان نے بہ طور فلسفے کو اپنے
غم کا مرہم، اپنے درد و الم کی تسکین، اپنے رنج و عذاب کا دفعیہ پایا ہے خواہ وقتیہ ہی
کیوں نہ سہی، اور شک ہے کہ فلسفے میں لطف بھی موجود ہے، لہٰذا ہر سچے فلسفی کو خوش
ہونا چاہیے کہ جس مضمون سے اس کو شغف ہے وہ بالکلیہ عملی قیمت سے عاری تو نہیں۔

لیکن جو شخص اس محرک کی بنا پر الہیاتی صداقت کا جویا ہے اس کو ہمیشہ
خبردار رہنا چاہیے۔ یہیں وہ خطرات پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے فرانسس بیکن نے
اپنے مشہور و معروف اصنام کے بیان میں آگاہ کیا ہے۔ اسی محرک کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ
ایک ایسا نظریہ قائم کرے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو کیونکہ ایک با ترتیب و منتظم
دنیا پریشان و منتشر دنیا سے بہرحال زیادہ دلکش معلوم ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ
تخیل کے ساتھ ہم اس فلسفے کو ترتیب دیں جس کی صفت کچھ بالوں کی قمیص کی سی ہو
اور ایسی دنیا بنائیں جو حقیقی دنیا سے بھی زیادہ بدتر ہو۔ فلسفیوں کے تفکرات کو

۱؎ دیکھو میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) صفحہ ۹۲ وغیرہ۔

باب ۱

کتنی مرتبہ تو ذہنی تعمیرات 'خیالی پلاؤ' (یا بالفاظ بیکن "اصنامِ تماشا گاہ" کہہ کر مردود قرار دیا گیا۔ اور اگر اکثر یہ الزام صحیح ثابت ہوا بھی تو بعض دفعہ اس کی وجہ یہ پائی گئی کہ بعض نظامات فلسفہ مبالغہ آمیز لذتی محرک کا نتیجہ ہیں۔ اور مجھے خوشی ہے کہ راس نے اپنے اُس بیان کی جس میں اس نے فلسفے کو کھیل سے تشبیہ دی تھی ان الفاظ میں تصحیح کردی ہے: "مجھے اعتراف ہے کہ گو میں فلسفے کے دقائق میں اکثر ذاتی مسرت محسوس کرتا ہوں، اور بعض دفعہ اس تخیل سے بھی لذت اندوز ہوتا ہوں جو پیشہ ور طالب علم سے فکر کے جواہر محض اس لیے جمع کرواتا ہے کہ وہ ان کی سختی اور چمک ہی کو دیکھا کرے، تاہم جب میں اس چیز پر اچھی طرح غور کرتا ہوں تو مجھے ہمیشہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ فی الحقیقت اس الہیاتی نظام میں کوئی حسن و خوبی ہی نہیں جو روحانی تجربے کا بیان ہونے کی حیثیت سے قیمت نہ رکھتا ہو"[1]۔ لذتی محرک سطحی اور تشبیہی ہے۔ وہ ہیں قلب حقیقت تک نہیں پہنچاتا کیونکہ وہاں تک وہ پہنچا ہی نہیں سکتا۔ ناکافی ہونے اور فلسفے کو لذت کی قربان گاہ پر نذر کردینے کی وجہ سے وہ مردود قرار پاتا ہے!

۲۱

۳۔ دینیاتی محرک

فلسفہ نسبتہً ایک اعلیٰ تہذیب کو فرض کرتا ہے۔ وہ معرض وجود ہی میں نہیں آتا جب تک کہ قوم اپنے ادب، قانون، مذہبی خدمت اور عقیدۂ دینیہ کو پہلے ہی سے ترقی نہیں دے لیتی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ فلسفہ معاشری، اخلاقی، و مذہبی رسوم و آداب عقائد و تیقنات کے ارتقا کے بعد منطقی و زمانی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ انسان فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز کرنے کے پہلے ہی ایک اعلیٰ متمدن ماحول میں مستحکم طریقے سے قائم ہوتا ہے اس لیے وہ تمام تصورات جو اس ماحول سے

[1] دیکھو راس کی محولہ کتاب صفحہ ۲۳۔

باب

مختص ہوتے ہیں مفکر کی ذہن کی ساخت میں اس کے اصطلاحی معنی میں فلسفی بننے
کے پہلے ہی داخل ہو جاتے ہیں۔

جس زمانے میں کہ ابھی فلسفیانہ غور و فکر اور تحلیل ذات کا آغاز نہیں ہوتا
اکثر ذہنوں پر انھی مذہبی تصورات کا غلبہ ہوتا ہے جو اس تہذیب سے مختص
ہوتے ہیں۔ مذہب کے متعلق ان تیقنات سے ابتدا کرنا جن کے ازلی صداقت
ہونے کا بغیر کسی تنقید کے ادعائیت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا ہے، اور پھر ان تیقنات
کی تنقیدی تحلیل کیے بغیر محض تأمل سے کام لے کر ان میں توافق پیدا کرنے اور
ان کو ثابت کرنے کی کوشش کرنا فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے متاثر ہونا ہے۔
تاریخ فلسفہ میں اس قسم کے محرک کی بیشمار مثالیں ملتی ہیں مشہور مثال قرون وسطیٰ کی
مدرسیت ہے، لیکن 'نو۔مدرسیت' اور بہت سارا عیسائی پروٹسٹنٹ فلسفہ بھی اسی
قسم کے محرک سے متاثر ہے۔ ایسے مذہبی تصورات کا قبول کر لینا جو اپنے ماحول میں
ناقابل تردید سمجھے جاتے ہیں، اور ایک ایسے فلسفیانہ نظام کا پیدا کرنا جو انھیں حق بجانب
ثابت کرے، فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے اثر پذیر ہونا ہے، خواہ مفکر مسلمان
ہو یا کنفیشیس کا پیرو، یہودی ہو یا کافر، کیتھولک ہو یا پروٹسٹانٹ۔

۴۲

لیکن مجھے فوراً اس بات کا اضافہ کرنا چاہیئے کہ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ
ہر دینیت پسند فلسفے کا محرک دینیاتی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا استنتاج ہے جو بنیادی طور
پر غلط ہے لیکن جس کو اکثر اساسی صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ دینیت پسند
فلسفے کا محرک اس وقت دینیاتی نہیں کہلاتا جب یہ مسائل فلسفہ کے متعلق کسی مفکر
کے عمیق و مخلصانہ افکار کا نتیجہ اور اس کا اظہار ہوتا ہے، اور ماہیت اشیا کے متعلق
اس کی عمیق ترین بصیرت کو پیش کرتا ہے۔ اس کا محرک دینیاتی اسی صورت میں کہلاتا ہے جب
وہ غور و فکر کی ابتدا ہی میں ادعائی مفروضے کے طور پر قبول کر لیا جاتا ہے۔ چنانچہ
سنتیانا نے رائس کے متعلق خوب کہا ہے کہ رائس "کوئی بہت زیادہ قوی عیسائی
یقین کا آدمی نہ تھا"۔ تاہم وہ ایک ایسے فلسفیانہ نظریے تک پہنچتا ہے جس کو وہ عدم
دینیت پسند کہتا ہے اور جس کو عام طور پر عیسائی فلسفے کی روح کے مطابق قرار
دیا جا سکتا ہے۔ لیکن رائس پر مشکل ہی سے یہ الزام لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے فلسفیانہ

باب ۲

فکر کا محرک دینیاتی تھا۔

اور نہ ہی اس سے یہ مراد ہے جیسا کہ اکثر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر نظام فکر یا فلسفیانہ عقیدہ جس کا محرک دینیاتی ہے دینیت پسند ہوتا ہے، یا مذہب کے موافق ہوتا ہے۔ مذہبی تیقنات سلبی بھی ہوتے ہیں اور ایجابی بھی۔ زمانۂ جدید میں بہت سارے عقلی ماحول جن میں فلسفیانہ اذہان کا نشو و نما ہو رہا ہے بالکل مخالف مذہب واقع ہوئے ہیں عقیدہ ملحدانہ بھی ہوتا ہے اور دینیت پسند بھی۔ جو شخص دنیا کے کسی مذہبی تصور کو باطل کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر کرتا ہے وہ بھی اتنا ہی دینیاتی محرک سے متاثر ہے جتنا کہ وہ شخص جو اس کو ثابت کرنے کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ "مذہب ایک خطرناک توہم ہے جس کا قلع و قمع کر دیا جانا چاہیئے" یہ ہیں الفاظ فلسفے کے ایک نوجوان طیلسان کے! یہاں دینیاتی محرک کی سلبی قسم سرگرم عمل دکھائی دیتی ہے۔ اور یہ ان تمام فلاسفہ کے افکار میں بھی سرگرم عمل نظر آتی ہے جو فلسفے کا یہ لازمی فرض اور بے مثل خدمت سمجھتے ہیں کہ مذہب کا استیصال کر دیا جائے۔

دینیاتی محرک کے متعلق اب ہمیں کیا رائے قائم کرنی چاہیے؟ اس کا انحصار منطقی طور پر تو لذتی محرک پر ہوتا ہے، لہذا وہی کمزوری اس میں بھی پائی جائے گی۔ اگر انسان کے مذہبی تیقنات کی فلسفیانہ طور پر حمایت نہیں کی جا سکتی تو پھر مسرت انسانی بھی ناممکن ہے، لہذا فلسفے کو چاہیئے کہ ہر طریقے سے ان کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرے ـــــ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دینیاتی محرک کی ایجابی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر انسان کے مذہبی تیقنات حق بجانب ہیں تو پھر مسرت انسانی ناممکن ہے، لہذا فلسفے کا کام یہ ہے کہ ان بیہودہ توہمات کو دور کر دے ـــــ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دینیاتی محرک کی سلبی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب کلبیہ ہمارے سامنے ایک نہایت سادہ اور تباہ کن شکل پیش کر سکتے ہیں: اگر مسرت انسانی ممکن ہے تو مذہبی تیقنات یا تو صحیح ثابت کیے جانے چاہئیں یا غلط، لیکن انھیں نہ صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ غلط، لہذا مسرت انسانی ناممکن ہے۔ مانا کہ کلبیہ صحیح ہیں اور دینیاتی محرک کی تحویل سلبی لذتی محرک میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح لذتی محرک خواہ اپنی ایجابی شکل میں ہو یا سلبی شکل میں، دینیاتی محرک کی بنیاد قرار پاتا ہے لہذا ثانی الذکر بھی

۲۳

آشنائی انسان مرکزی اور سطحی ہے جس قدر کہ اول الذکر۔ یہ بھی فلسفے کو ذاتی تشفی کی قربان گاہ پر نذر کر دیتا ہے۔

علاوہ ازیں اپنے تیقنات کو شدید فکر کی کٹھالی میں پیش نہ کرنا فلسفی کے لیے ایک تناقص ہے۔ یہ یقین کہ خدا کا وجود ہے اور دوسرے تمام مذہبی تیقنات حقیقیت سادہ کے بقیہ سازوسامان کے ساتھ رد کر دیے جانے چاہئیں لیکن اس یقین کا بھی کہ خدا کا وجود نہیں وہی حشر ہونا چاہیے۔ خلاف مذہب یا فطرتی ادعائیت بھی اسی قدر مستحق ملامت ہے جس قدر کہ مذہبی ادعائیت یہ بھی اتنی ہی تعصب آمیز و خطرناک ہے۔ فلسفی کا نصب العین تو یہ ہے کہ ابتدا ہی سے بغیر کسی تعصب یا ذاتی غرض کے فکر کا آغاز کیا جائے۔

تاہم دینیاتی محرک کے عمدہ نتائج بھی ہیں۔ یہاں ہمیں فلسفے کے مطالعے کا نہایت عمدہ اور نہایت دلچسپ طریقہ ملتا ہے۔ بہت سارے طالب علموں نے محض اس جوش کی بنا پر کہ ہم اپنے مذہبی خیالات کو مستحکم طریقے سے ثابت کر دکھائیں اپنے ذہن کو مابعد الطبیعیاتی صداقت کی عمیق ترین گہرائیوں تک پہنچا دیا ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ فلسفہ خود کو نیٹشے جیسے فلسفیوں کے ہیجان انگیز خیالات سے محروم نہیں کر سکتا۔ جو شخص کہ دینیاتی محرک کو بلا کسی لحاظ کے قابل ملامت قرار دیتا ہے وہ خود کو اس کی ان پوشیدہ قوتوں سے جاہل ثابت کرتا ہے جن سے جدید و قابل قدر فلسفیانہ توجیہات کی تخلیق ممکن ہوئی ہے۔ گو کوئی سچا فلسفی ان نظامات فکر کو نظر انداز نہیں کر سکتا جن کو دینیاتی محرک سے متاثر ہونے والے مفکرین نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے تاہم میری رائے میں فلسفے کے حرم میں داخل ہونے کا ایک اور بہتر دروازہ بھی ہے۔

لیکن اس بہتر محرک سے بحث کرنے کے پہلے ایک اور محرک کا ذکر ضروری ہے

جو اس سے بعض دفعہ غلط فہمی کی بنا پر مخلوط کر دیا جاتا ہے۔ یہ اجتماعیاتی محرک ہے (تا ۲۴)
اور اس کی توضیح کرتے وقت ہمیں اس مغالطے کو ظاہر کرنا ہے جس کی وجہ سے یہ سائنسی
محرک کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

ایک نظریہ یہ رائج ہے کہ ہماری ساری معاشرتی عمارت محض اتفاقی و
غیر عقلی تعمیر کا نتیجہ ہے اور اس لیے ظاہر ہے کہ یہ بنیادی طور پر غلط ہے چونکہ سائنس
(جو عقلیت کے ہم معنی فرض کی جاتی ہے) نسبتاً ایک جدید شئے ہے یا کم از کم جماعت
کے علم کی صورت میں اس کی تکمیل ہمارے ہی سامنے ہوئی۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ
ان اعمال میں عقل کا کوئی نشان نہیں ملتا جن سے مختلف ادارے نصب العین
رسوم و قوانین پیدا ہوئے ہیں جو ہماری تہذیب جدید کا خاصہ ہیں۔ ہمارا
زمانۂ جدید کے انسان کا (جو زمانہ جدید سے تعلق رکھنے کی وجہ سے موجودہ پریشان
اجتماعی، صناعی و بین الاقوامی حالت سے واقف ہے) حقیقی کام یہ ہے کہ وہ جدید
طبیعی و کیمیائی سائنس کی بنیاد پر اجتماعی و سیاسی سائنس کی تحت ہدایت ایک ایسے
عقلی اجتماعی نظام کی تعمیر کرے جو موجودہ غیر عقلی نظام کی جگہ لے لے۔ موجودہ نظام
کو اس لیے از کار رفتہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہر شخص
اپنی ذات کے لیے جو سب سے آخر ہو وہ شیطان کے حوالے۔ سائنس کے علم سے
(۲۵) کام لے کر ہمیں ایک بہتر دنیا پیدا کرنی چاہئے جو اس اصول پر مبنی ہو کہ بڑی سے بڑی
تعداد کی خواہشات یا اغراض کی تشفی کی جائے۔

شیکسپیر ہملٹ کی زبانی کہلواتا ہے "دنیا کی کل بگڑی ہوئی ہے ہائے غضب
میں اس کے درست کرنے کے لیے کیوں پیدا ہوا" لیکن مقدمے کی صداقت کو
مانتے ہوئے ان دنوں ہم میں سے بہت سارے یہ کہیں گے کہ زمانۂ جدید کے انسان
کا کیا ہی مبارک امتیاز ہے کہ وہ اس کے درست کرنے کے لیے پیدا ہوا ہے!
اور چونکہ بیمار دنیا کا علاج جدید حکیمانہ علم کی مومیائی سے کیا جانا چاہئے جو بظاہر
اس کی عفونت کے دور کرنے کا واحد علاج نظر آتا ہے لہٰذا فکر و نظر کا یہ طریقہ
سائنس اور سائنس کے طریق کار کے متعلق بہت زیادہ باتیں بناتا ہے۔ اتنی زیادہ کہ
مبتدی کو یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ شاید اس فلسفے کا محرک سائنس ہے

باب ۲

اب جو شخص اس مروجہ نظریے کو ناقابل انکار صداقت سمجھ کر تسلیم کرتا ہے اور ایک ایسے فلسفے کی تشکیل کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے جو اس کی تائید میں ہو وہ اجتماعیاتی محرک سے متاثر ہے۔ یہ امر کہ درحقیقت اس کا محرک سائنس نہیں اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک وہ تمام قدیم مسائل متروک قرار دیے جاتے ہیں جو اس وقت کی پیداوار تھے جب انسان نے غرض سے خالی ہو کر دنیا کی ماہیت جاننے کی کوشش کی تھی۔ ان مسائل کی مثال یہ ہے: مسئلۂ وحدت و کثرت، تغیر و ثبات، میکانیت و غائیت، صورت و مادہ وغیرہ۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جس فلسفے کی تشکیل اس قسم کے سوالات کے جواب دینے کی کوشش میں ہوئی ہو وہ محض اسی وجہ سے قدیم فرسودہ اور ناقص قرار دیا جا سکتا ہے۔

وہ کون شخص ہے جو جدید اجتماعی و سیاسی علوم کی ترقی پر خوش نہیں؟ کون ہے جس کو اس امر کا صاف اعتراف نہیں کہ موجودہ معاشری نظام میں صریح نقائص پائے جاتے ہیں؟ کون ہے جس کو بیکس و بے بس غریبوں، مغموم و محزوں بیواؤں، خانہ بدوش یتیموں، ضعیفوں، اپاہجوں اور ان بیشمار بے نام و نشان فاقہ زدہ پناہ گیروں سے جو اس دنیا میں بستے ہیں ہمدردی نہیں؟ لیکن محض اس بنا پر اس بیہودہ امید کو ہم کیوں اپنے سینے میں جگہ دیں کہ اس عظیم الشان کائناتی مشین کے لیے انسانی رہبری کی بدولت ایک زمانہ وہ بھی آئے گا جب پردۂ دنیا پر کوئی غریب ستم رسیدہ، غم خوردہ انسان باقی نہ ہوگا، اور جب ایسا زمانہ آئے گا تو جدید نوع انسان کی فعلیت عقلی کی وجہ سے (جو اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے پیدا ہوگی) اس حالت کو دائمی طور پر باقی رکھا جائے گا اور یہ مسلسل طور پر بہتر ہوتی جائے گی!

یہ ایک ایسا فلسفۂ حیات ہے کہ یقیناً کوئی عمیق النظر فلسفی اس کو اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کا اختیار کرنا اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ ہمیں حقیقی دنیا کا علم نہیں ہو سکتا، اس کا اختیار کرنا شوروپکا کے ساتھ خواب و خیال کی دنیا میں داخل ہونا ہے! سنٹیانا نے کہا ہے کہ جس فلسفے کا محرک دینیات ہوتی ہے وہ درا‌صل نظام باقی وخرافات کے دائرے میں ہوتا ہے جس کے لیے احتمالات بے محل ہوتے ہیں لیکن وہ مانتا ہے کہ یہ اس فلسفے سے رتی برابر بہتر نہیں جو اجتماعیاتی محرک سے

باب۲ متاثر ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "اگر ایک آدمی یہ کہے کہ چاند سورج کا بھائی ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں وہ اس کا لڑکا ہے تو سوال یہ نہیں کہ ان میں کس تصور کے صحیح ہونے کا زیادہ احتمال ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ان دو میں سے کوئی ایک بھی حقیقت کے مطابق ہے؟ جب ایمان وتخیل کسی نتیجے کے متعلق پہلے ہی سے فیصلہ کر لیے ہوتے ہیں تو اب شہادتوں کو فراہم کیا جاتا ہے"

۵ حکیمانہ محرّک

میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفے کے عظیم الشان مسائل دراصل اس وقت پیدا ہوئے کہ جب انسان نے اغراض سے خالی ہو کر یہ جاننے کی خواہش کی کہ دنیا کیا ہے۔ حقیقت کی ماہیت کو جاننے کی اس بے غرض خواہش ہی کو میں فلسفیانہ غور وفکر کا حکیمانہ محرک کہتا ہوں کیونکہ یہی محرک ایک عالم سائنس کو اپنے مخصوص اختیاری تحقیقات کے پورا کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ فلسفے کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس ایک ساتھ پیدا ہوئے ہیں اور جب انسانی علم بڑھتا چلا تو رفتہ رفتہ علوم مخصوصہ فلسفے سے علٰحدہ ہوتے گئے۔ اسی واسطے فلسفے کو صحیح طور پر "اُمّ العلوم" کہا جاتا ہے۔ فلسفہ ۲۷ اور سائنس کے اختلافات کچھ ہوں، اور اختلافات ہیں ضرور یہ امر کہ دونوں کی ابتدا ایک ساتھ ہوئی ہے ظاہر کرتا ہے کہ فلسفیانہ فکر کا محرک وہی رہا ہے جو سائنس کا تھا۔ اور یہ صرف وہ خالی از غرض اور نہ بجھنے والی خواہش تھی کہ جو بھی جانا جاسکتا ہے جان لیا جائے۔

فلاطون اور ارسطو دونوں نے اس کو سمجھ لیا تھا۔ تھیٹی ٹُس کو فلسفے کے بعض غامض اصطلاحی مسائل سنانے کے بعد فلاطون سقراط کی زبانی کہلواتا ہے:

"مجھے گمان ہے کہ تم نے اس سے پہلے ان مسائل پر غور کیا ہوگا؟"

"ہاں سقراط، میں جب بھی ان پر غور کرتا ہوں مجھے حیرت ہوتی ہے؛ بخدا

مجھے حیرت ہوتی ہے اور میں جاننا چاہتا ہوں کہ آخر ان کے معنی کیا ہیں؛ اور بعض دفعہ میرا سر چکرانے لگتا ہے"

"میرے عزیز تھیٹیٹس! یقیناً تھیوڈورس کو تمہاری فطرت کے متعلق صحیح اندازہ تھا، جب ہی تو اس نے کہا تھا کہ تم فلسفی ہو، کیونکہ حیرت فلسفیوں کا مخصوص احساس ہے اور فلسفے کی ابتدا حیرت ہی سے ہوتی ہے[1]"

اور شاید ارسطو کے ذہن میں یہی عبارت تھی جب اس نے سطور ذیل لکھے تھے:

"حیرت ہی کی وجہ سے انسان نے قدیم زمانے میں موجودہ زمانے کی طرح فلسفیانہ غور و فکر شروع کیا۔ ابتدا میں تو وہ قدرتی مسائل کے متعلق حیرت کرتا تھا لیکن رفتہ رفتہ پیچیدگیاں اس کو متحیر کرنے لگیں۔ ... جو شخص بھی حیران و متحیر ہوتا ہے اس کو اپنی جہالت کا احساس ہوتا ہے۔ اگر انہوں نے جہالت سے نجات حاصل کرنے کے لیے فلسفیانہ طور پر فکر کی تو ظاہر ہے انہوں نے حکمت کا تعاقب علم کی خاطر کیا نہ کہ کسی اور فائدے کی خاطر۔ واقعات کی رفتار سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کیونکہ زندگی کی سہولت و آرام کے تمام سامان مہیا ہونے کے بعد ہی اس قسم کے علم کی تلاش شروع ہوئی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ہم اس قسم کے علم کا تعاقب کسی خارجی فائدے کی خاطر نہیں کیا کرتے جو ہمیں اس سے حاصل ہو سکتا ہے[2]"

اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہیے کہ علم کو علم ہی کی خاطر حاصل کرنے کی جو خواہش ہوتی ہے اس کی تشفی سے ہمیں ایک اعلیٰ درجے کی لذت بھی ملتی ہے۔ اسی لیے حکیمانہ محرک کا لذتی محرک کے ساتھ خلط ملط ہو جانا نہایت آسان ہے۔ لیکن ہمیں یہاں لذتیت کے مشہور و معروف اعتراض سے سابقہ پڑتا ہے۔ اگر ہم محض اس

---

[1] دیکھو مقالات افلاطون، انگریزی ترجمہ از جوویٹ، اشاعت چہارم، جلد چہارم صفحہ ۲۱۰۔

[2] ما بعد الطبیعیات ارسطو، ترجمہ بیک ول کی کتاب (Sourcebook in Ancient Philosophy) ایڈیشن لندن ۱۹۰۷ء صفحہ ۲۱۷۔

باب ۲

لذت کی خاطر علم حاصل کرنا چاہیں جو حصول علم سے ملتی ہے تو ہمیں شاید وہ حقیقی لذت حاصل ہی نہ ہو جو تجربۂ علمی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ ہم اس لذت کی خواہش اسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم علم کو محض علم ہی کی خاطر حاصل کرنا چاہیں۔ کیونکہ اگر ہمارے حصولِ علم کا کوئی اور محرک ہو تو یہ خارجی واقعہ کے علم کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے اور ہمیں حقیقت کا واقعی علم حاصل ہونے کی بجائے وہ علم حاصل ہوتا ہے جو ہمیں خوش کن معلوم ہوتا ہے۔ اس تنقید کا اطلاق پادسن کے اس قول پر بھی ہو سکتا ہے: "انتہائی محرک جو انسان کو کائنات کی ماہیت پر غور کرنے کے لیے آمادہ کرتا ہے ہمیشہ اس خواہش پر مشتمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان اپنی زندگی کے معنی اور اس کی ہدایت وغایت کے متعلق کسی نتیجے تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اسی لیے فلسفے کے ابتدا و انتہا کی تلاش اخلاقیات میں کی جانی چاہیئے"[1] فلسفیانہ فکر کا مناسب وگراں قدر محرک تو علم ہی کی خاطر علم کا حاصل کرنا ہے اور یہی حکیمانہ محرک ہے۔ فلسفی وہ ہے جو تھی ای ٹی ٹس کی طرح یہ جاننا چاہتا ہے کہ آخر فلسفیانہ سوالات کے جواب کیا ہیں۔ اس کا سر بعض دفعہ ان سوالات پر غور کرنے کی وجہ سے چکرا جاتا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ان سوالات پر محض اس لیے غور کرتا ہے کہ اس کو ایک ذہنی مدہوشی حاصل ہو بلکہ محض اس لیے کہ وہ کچھ بنایا ہی اسی طرح گیا ہے۔ جب تک کہ انسان انسان ہے اور تجسس کی نہ بجھنے والی آگ اس کی فطرت میں روشن ہے، اس وقت تک ایسے لوگ موجود ہوں گے جو اپنی زندگی فلسفے کے لیے وقف کر دیں گے خواہ انھیں نہ کوئی مخصوص لذت حاصل ہو نہ غم سے نجات ملے خواہ عقائدِ دینیہ میں بالکل کوئی اثر باقی نہ رہا ہو، خواہ دنیا کو بہتر بنانے کی خواہش محض فضول نظر

۲۹

کیوں نہ آئے۔ جب تک کہ دنیا انسان کے ذہن کو مہیب و پُر اسرار نظر آتی ہے اس وقت تک فلسفہ آب و تاب کے ساتھ سخن دان و سخن آرا رہے گا۔ انسان فطرۃً عاقل ہونے کی وجہ سے اس وقت تک آرام نہیں لے سکتا جب تک کہ اس کی نگاہوں کے سامنے سے پردہ نہ اٹھ جائے۔

---

[1] فریڈرش پادسن کی کتاب: (A System of Ethics) (نظام اخلاقیات) انگریزی ترجمہ از فرینک تھلی صفحہ ۳۔

باب ۳

فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟

۱۔ فلسفے کی اصطلاحات

۳۰ فلسفے کی اصطلاحات چند ایسی خصوصیات کی حامل ہیں کہ ان سے مبتدیوں کو آگاہ کر دیا جانا چاہیئے۔ ان خصوصیات کو واضح کرنے کے لیے ان اصطلاحات کے اعلیٰ اقسام کا ذکر ضروری ہے جس میں ان کی ابتدا کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔

(ا) عام الفاظ جو اصطلاحی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ فلسفی اس بات کے عادی ہیں کہ عام و معمولی الفاظ کو خاص اصطلاحی معنی میں استعمال کریں۔ یا وہ اکثر دو یا زیادہ الفاظ کو ترکیب دیکر ایک ایسا جملہ بنائیں گے جو فلسفے میں ایک خاص مفہوم کو تعبیر کرے گا جس کا غیر فلسفیوں کو گمان تک نہ ہوگا۔ یا وہ کسی ایسے لفظ کے مختلف معانی میں تمیز قائم کریں گے جو عام طور پر واضح و غیر مشتبہ سمجھا جاتا ہے۔ ہماری زبان،

باب ۳

یا کسی زبان کے عام معمولی الفاظ کے یہ تین مختلف استعمالات طالب علم کے لیے خصوصیت کے ساتھ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان الفاظ کے وہی معنی لیتا ہے جو اس نے عام استعمال میں سیکھے ہیں اور اس طرح فلسفی کے حقیقی معنی کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اس سے یہ التباس فکری پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کا مطلب بالکل صاف ہے حالانکہ عمیق بصائر طالب علم کی سمجھ سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ فلسفے کے ہر متعلم کا یہ عام تجربہ ہے کہ طالب علم اس سے کہتا ہے کہ اس نے فلسفے کی کوئی خاص عبارت سمجھ لی ہے حالانکہ ضروری خیالات کو اس نے ہرگز نہیں سمجھا۔ معمولی الفاظ کو بالکل نئے معنی میں استعمال کرنے کی ایک دو مثالیں مبتدی کو اس دھوکے سے محفوظ رہنے میں مدد دیں گی۔

۳۱

ابتدائی تعلیم رکھنے والا بھی یہ سمجھتا ہے کہ وہ لفظ حادثہ (Event) کے معنی سے واقف ہے۔ اس نے بچپن سے تاریخی حوادث کا مطالعہ کیا ہے اور حادثے کے لفظ کو فطرۃً تاریخ انسانی کے اہم واقعات سے ملا دیتا ہے مثلاً جنگ عظیم کے بعد صلح کا ہونا، لنڈبرگ کا پیرس کو ہوا میں اڑ کر جانا یا وہ فطرت کے کسی اہم واقعے کا خیال کرتا ہے مثلاً سورج گہن کا لگنا یا کوہ آتش فشاں کا پھٹنا اور اس کو ایک حادثہ سمجھتا ہے۔ یا وہ کسی معاشری معاملے کا خیال کرتا ہے جیسے حلوائی کا کوئی کرتب وغیرہ۔ معمولی زندگی میں ہم اس لفظ کا استعمال اس واقعے کی تعبیر کے لیے کرتے ہیں جو تاریخ، یا حیات معاشری یا فطرت میں رونما ہوتا ہے لیکن ذرا طالب علم کو ڈاکٹر وائیٹ ہڈ کی کتاب (Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) (تحقیق اصول علم فطری) پڑھنے دو، جہاں لفظ حادثہ اکثر جگہ نہایت اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کے لیے ہفتوں کے مطالعے کے بعد بھی اس امر کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہوگا کہ اس مشہور فلسفی کی اس چھوٹے سے معمولی لفظ سے کیا مراد ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر وائٹ ہڈ کے تصانیف کے مطالعہ کرنے والوں نے خصوصی مضامین لکھے ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ حادثے سے اس کی کیا مراد ہے۔ اس میں بھی شک کیا جا سکتا ہے کہ آیا فلسفے کے بعض اساتذہ نے بھی

ے فلوسوفیکل ریویو جلد ۳۰ ۱۹۲۱ء ڈبلیو پرمیر کا مضمون دیکھو، ڈاکٹر وائٹ ہڈ کا نظریۂ حوادث (Dr. Whitehead's theory of Events)۔

باب ۲

صاف طور پر سمجھا ہے کہ وائٹ ہڈ کی اس لفظ سے کیا مراد ہے۔ بلکہ اس میں بھی شک ہو سکتا ہے کہ خود وائٹ ہڈ بھی جانتا ہے کہ درحقیقت اس لفظ سے وہ کیا تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ اس کے سارے فلسفے پر دلالت کرتا ہے، اور اس سے اس کی مراد سمجھنے کے لیے ہیں اس کے نہایت مشکل و پیچیدہ فلسفے پر اچھی طرح مہارت حاصل کرنی چاہیے۔ علاوہ ازیں یہ فلسفہ خود ابھی سیّال حالت میں ہے۔ ڈاکٹر وائٹ ہڈ کا فلسفہ جوں جوں پایۂ تکمیل کو پہنچتا جا رہا ہے وہ "حادثے" کے لفظ کے تضمن کو بدلتے جا رہے ہیں۔ اسی لیے وہ خود نہیں جانتے کہ ان کے فلسفے میں اس لفظ کے کیا معنی ہوں گے۔ ہمعصر مصنفین و عہدِ سلف کے اکابر فلاسفہ کی تصانیف سے اس واقعے کی بیشمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ طالب علم کا ایک اہم مسئلہ یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے معمولی الفاظ کو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ دوسرے مذاہب کے فلسفی اس مخصوص لفظ کو ممکن ہے کہ اسی اصطلاحی معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ صرف اسی صورت میں اس مخصوص معنی میں استعمال کریں جب وہ اس فلسفی کی تعلیمات کا ذکر کر رہے ہوں جس نے ان مخصوص معنی کو ایجاد کیا ہے۔ دوسرے سلسلے میں ممکن ہے کہ وہ اس کو معمولی معنی میں لیں، یا ایسے خاص معنی پہنائیں جو دوسرے فلسفی کے استعمال سے بالکل مختلف ہوں۔ فلسفے کی ہر نوع اپنے مخصوص اصطلاحی لغات استعمال کرتی ہے جن کو دوسرے مذاہب کے فلسفی اختیار نہیں کرتے الاّ اس صورت کے جب ان کو مخالفین کی آراء کا ذکر کرنا پڑتا ہے۔ اسی ایک واقعے نے بہت سارے طالب علموں کو فلسفے سے متنفر کر دیا ہے اور اسی بنا پر اس کو محض لفاظی قرار دیا گیا ہے۔

۳۲

دوسری قسم کی مثال کے لیے صفات اولیہ و ثانویہ پر غور کرو جو فلسفۂ جدید کے ارتقائی زمانے میں ایک نہایت موثر تعلیم رہی ہے۔ ہر معمولی شخص ان دونوں الفاظ کے معنی جانتا ہے۔ لیکن جان لاک و بشپ بارکلے جیسے فلسفیوں نے صفاتِ اولیہ و صفاتِ ثانویہ سے کیا مراد لی اور ان کے امتیاز کو کس طرح سمجھا، ان کی تصانیف پر

حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نیز دیکھو (Proceedings of the Aristoteli or society) بابت ۱۹۲۲ء تا ۱۹۲۳ء صفحہ ۱۲۹ وغیرہ۔

پر غور و خوض کرنے والوں کے لیے ابتک یہی ایک مابہ النزاع مسئلہ ہے۔ عام الفاظ کو ترکیب دے کر ایک نہایت اصطلاحی لفظ بنانے کے طریقے کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ سیموئل الکزنڈر کے تصانیف میں "مکان۔ زمان" کا لفظ ہمعصر فلسفے کی ایک جلی مثال ہے۔

تصور، خیر، تجربہ جیسے الفاظ پر غور کرو۔ لفظ تصور کے فلسفے میں کم از کم چار مختلف معنی ہیں اور اتنے ہی معنی لفظ تصوریت کے ہیں جو فلسفیانہ فکر کی عام قسم کا ایک نام ہے۔ لفظ تصور کے جتنے مختلف معنی ہیں اتنے ہی لفظ خیر کے ہیں اور اتنے ہی متناقض۔ تجربے کا لفظ تو خصوصیت کے ساتھ حیران کن ہے۔ فلسفۂ نتیجیت میں تو اس کے نہایت اصطلاحی اور مخصوص معنی ہیں جس کا سمجھنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ وائٹ ہڈ کے فلسفے میں لفظ حادثہ کا سمجھنا۔ لیکن اسی لفظ کو دوسرے فلسفیوں نے بالکل مختلف معنی میں استعمال کیا ہے۔ طالب علم کو چاہئیے کہ جس مخصوص فلسفے میں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کے اصطلاحی معنی کو سمجھنے کی اہمیت کا احساس کریں تم کبھی یہ فرض نہ کر لینا کہ عام معنی وہی ہیں جو اصطلاحی معنی ہیں یا ایک اصطلاحی معنی وہی ہیں جو دوسرے۔

(ب) علم کے دوسرے دائروں کے اصطلاحی الفاظ فلسفے میں مختلف اصطلاحی معنی میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ روزمرہ کے معمولی الفاظ کے متعلق جس حالت کا ابھی ذکر ہوا وہی حالت سائنس، دینیات، فن اور علم و تہذیب کے دوسرے پہلوؤں کے اصطلاحی حدود کی بھی ہے۔ فلسفے کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ فلسفیوں نے کسی دوسرے مخصوص فطری یا معاشرتی علوم سے یا تمدن کے کسی شعبے سے لیے ہیں۔ اور فلسفے میں ان الفاظ کے معنی ان معانی سے بالکل مختلف ہو گئے ہیں جن سے کہ یہ لیے گئے تھے۔ برعکس عمل بھی معمولی الفاظ و اصطلاحی الفاظ دونوں میں جاری رہا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاحی الفاظ کو علوم مخصوصہ اور عوام نے اختیار کر لیا ہے اور ان الفاظ کے فلسفیانہ معنی بعض دفعہ کچھ کم ہو گئے اور بعض دفعہ تو بالکل مفقود ہو گئے ہیں۔ مثلاً لفظ حقیقیت کے ادب، نقاشی، موسیقی اور سیاسیات میں ایک معنی ہیں اور فلسفے میں بالکل دوسرے۔ در اصل اس لفظ کے

باب ۳

فلسفے میں تصوریت کی طرح مختلف معنی ہیں۔ لفظ خدا عام زبان میں ایک معنی رکھتا ہے، عیسائی دینیات میں دوسرے اور ہیگل کے جیسے تصوری فلسفے میں تو بالکل ہی مختلف۔ لفظ توانائی ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کو مختلف فلسفیوں نے لیا ہے اور اس کے معنی بدل کر اس کو اپنے مقصد کے موافق کر لیا ہے۔ لفظ ارتقا جب حیاتیاتی علوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور جب وہ مشہور فرانسیسی فلسفی ہنری برگسان کے فلسفۂ ارتقائے تخلیقی میں یا ہربرٹ اسپنسر کے فلسفے میں استعمال کیا جاتا ہے تو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے۔ بےشمار مثالیں ان اصطلاحی الفاظ کی دیکھی جا سکتی ہیں جن کو فلسفیوں نے کسی مخصوص دائرۂ علم سے لیا اور ان کو اپنے مقصد کے مطابق کر کے نئے اصطلاحی معنی کا انھیں حامل بنا دیا۔ فلسفیانہ اصطلاحی حدود جو عام استعمال میں داخل ہو گئے ہیں ان کی اچھی مثالیں ارسطو کے مقولات یا عام اسمائے جنسی ہیں، جو یہ ہیں: جوہر، کمیت، کیفیت، اضافت، زمان، مکان، وضع، حال، فعل و انفعال، نیز کانٹ کے مقولات علیت، وجوب، امکان و احتمال۔ ولیم جیمس نے اپنی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) کے "فہم عام" والے باب میں ان پر دلچسپ بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح اُن نکتہ پردازوں نے جو قبل تاریخی دور میں گزرے ہیں ان مقولات کو پیدا کیا، ارسطو نے صورت بخشی، قرون وسطیٰ کے مدرسیہ نے جلا بخش کر انھیں معیّن و محکم کیا اور اس عمل سے گزر کر وہ فلسفۂ عوام کے بنیادی عمومی تصورات قرار پائے (دیکھو حصّۂ چہارم باب سوم، ۳) اس قسم کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح طالب علم کو اس امر کے فرض کر لینے سے مجتنب رہنا چاہیئے کہ کسی اصطلاحی علمی، یا دینیاتی لفظ کا فلسفیانہ استعمال وہی ہوتا ہے جو عام علمی و دینیاتی استعمال ہے۔

۲۴

(ج) اصطلاحی حدود جو فلاسفہ نے ایجاد کیے ہیں۔ فلسفی مخصوص اصطلاحی حدود کو اپنے معنی کی تعبیر کے لیے ایجاد کرنے کے حق کا بھی دعویٰ کرتے ہیں۔ درحقیقت، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا مخصوص علمی دائروں کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ اور زبان کے بہت سے عام لفظ ایسے ہیں جن کو کسی فلسفی نے ایجاد کیا ہے۔ جن الفاظ کے لیے ہم فلاطون، ارسطو یا عہد عتیق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کے رہینِ منت ہیں

اپنی تعداد میں اتنے زیادہ ہیں کہ جس شخص نے اس مسئلے کا خاص مطالعہ نہ کیا ہو اسس کو ہرگز اس کا یقین نہ آئے گا۔ ہماری تہذیب کے دائرے میں ہر عظیم الشان فلسفی نے زبان کو مختلف الفاظ سے مالا مال کیا ہے جو اس کے فلسفے میں ایک اصطلاحی معنی رکھتے ہیں اور جن کو وہ ایک خاص مقصد سے استعمال کرتا ہے۔ یہ زمانۂ سلف کے مفکرین کے متعلق ہی صحیح نہیں، بلکہ موجودہ زمانے کے فلسفی بھی برابر مخصوص اصطلاحی الفاظ پیدا کر رہے ہیں۔ انگریزی زبان میں نیوٹرلزم[۵] (تعدلیت) اور سب سسٹنس[۶] ایسے الفاظ کی اچھی مثالیں ہیں۔ اسی طرح نیٹشے کے الفاظ (Supernensch) (فوق الانسان) اور (Uuwertung aller Werte) (تجاوز عن القیمت) سپنگلر کا دوستوسکی و بطلیموسی نظریات تاریخ کے درمیان قائم کردہ امتیاز، برگساں کا لفظ (Elan Vital) (جوش حیات) ڈریش کا لفظ (Entelechy) (صورت) جس کو اس نے ارسطو سے لیا ہے اور (Logistic) کا لفظ جو عام طور پر جدید علامتی منطق کو دوسری قسموں سے ممیز کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اصطلاحی الفاظ کہ فلسفے میں پیدا ہوتے ہیں اُن کو فلسفیانہ سیاق و سباق ہی میں رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ چونکہ ہماری زبان کا اتنا زیادہ حصہ فلسفے کا پیدا کردہ ہے، جو ام العلوم ہے، اسی لیے ادب و لسانیات کا ہر طالب علم فلسفے کے کسی قدر علم کو نہایت مرغوب سمجھتا ہے۔ زیادہ تر یہی وجہ ہے کہ فلسفے کی تعلیم نہایت عظیم الشان تمدنی و علمی قیمت رکھتی ہے

۲۵

۲۔ مصطلحاتِ فلسفیہ پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے

فلسفے کے ہر طالب علم کو اپنے ساتھ ایک خاص فلسفیانہ لغت رکھنا چاہیئے

---

۵ (Neutralism) ۶ Subsistence

باب۱

جس میں وہ وقت بوقت ان اصطلاحات کو لکھتا جائے جو اس کے لیے خصوصیت کے ساتھ حیران کن ثابت ہوئے ہیں، اس میں کسی لفظ کے مختلف معنی کے اظہار کے لیے چند اقتباسات بھی ہوں تو بہتر ہے۔ یہ اچھا طریقہ ہے کہ فلسفے کی جو بھی کتاب یا اصطلاحی مضمون تم پڑھو تو اس کی مصطلحات کی ایک فہرست بنالو۔ جو اہم الفاظ یا جملے استعمال کیے گئے ہیں ان کو یکجا جمع کرلو اور ان کے مختلف معنی میں امتیاز کرو۔ چھوٹے ایک جلد والے لغات پر بھروسا مت کرو، تم سے کی جدید (Dictionary of the English Language) یا (Century Dictionary and Encyclopedia) استعمال کرو ثانی الذکر لغت میں فلسفیانہ الفاظ کی تیاری چارلس پیرس کی زیر ہدایت ہوئی ہے جو امریکہ کے بڑے فلسفیوں میں سے ہے، ان میں سے بہت سارے الفاظ کی تعریف تو خود پیرس ہی نے لکھی ہے۔ اسی ایک وجہ سے یہ کتاب فلسفے کے طلباء کے لیے دائمی قیمت رکھتی ہے۔

۳۶ فلسفے کے مصطلحات کی لغوی تعریف کا پڑھ لینا کافی نہیں۔ جو الفاظ تمھاری سمجھ میں نہیں آتے ان پر دوسرے طلباء کے ساتھ بحث کرو اور دیکھو کہ کیا وہ بھی ان کی وہی توجیہ کرتے ہیں جو تم نے کی ہے۔ اپنے استاد یا معلم یا کسی ایسے شخص سے جس کا تجربہ و مطالعہ وسیع ہو پوچھو کہ وہ ان الفاظ کے کیا معنی لیتا ہے۔ اس بات کا خیال نہ کرو کہ لفظ اتنا آسان ہے کہ اس کے معنی پوچھتے تم کو شرم آتی ہے۔ یہ نہ سمجھ لینا کہ کسی لفظ کا فلسفیانہ استعمال محض اس لیے سادہ یا سہل ہے کہ لفظ ہی ایسا ہے کہ ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا گیا روزمرہ کے استعمال کے عام ترین الفاظ بھی اکثر دفعہ نہایت عمیق فلسفیانہ معنی رکھتے ہیں جو عام معنی سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً جارج سنتیانا نے لفظ "سے" کے مختلف معانی پر ایک اہم فلسفیانہ مضمون لکھا ہے۔ فلسفے کے آغاز ہی میں طالب علم کو ایک اہم نکتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کے لیے یہ فرض کرلینا نہایت ضروری ہے کہ جو بھی لفظ وہ فلسفے کی کسی کتاب میں پڑھتا ہے، گو وہ زبان کا کتنا ہی آسان یا سہل لفظ کیوں نہ نظر آتا ہو، ممکن ہے کہ فلسفی کے لیے کوئی خاص معنی رکھتا ہو۔ اس واقعے کا پورا علم رکھنا اس مضمون کی حیران کن مصطلحات کے مقابلے کے لیے تیار ہو جاتا ہے

فلسفے کی اصطلاحات کا سیکھنا تو ضروری ہے، تاہم اس بات پر بھی کافی

زور دیا جانا چاہیے کہ مبتدی یہ امید نہیں کرسکتا کہ وہ محض الفاظ کے معنی کے متعلق نشیانہ نکتہ سنجی کرنے سے اس مضمون میں ترقی کرسکے گا۔ بہت سارے بالقوی فلسفی فلسفیانہ الفاظ کو اپنے لیے صاف واضح ومتعین کرنے کے کھیل میں کچھ ایسے پڑگئے کہ انھوں نے اکابر فلاسفہ کے اساسی بصائر کو نظر انداز کردیا۔ اور بہت ساروں نے پست ہمت ہوکر یہ جاننے کی کوشش ہی چھوڑدی کہ فلسفہ کیا ہے اور کیا کہتا ہے۔

طالب علم کو اپنا مطالعہ جاری رکھنا چاہیے گو بہت سارے تصورات صاف طور پر اس کی سمجھ میں نہ آئیں۔ بعد میں چل کر یہ خود صاف ہوجائیں گے۔ کسی عبارت سے تم جتنا سمجھ سکتے ہو سمجھ لو اور آگے بڑھ چلو۔ یاد رکھو کہ ہر فلسفی کا یہ میلان ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی وہ لکھتا ہے اس میں اپنے تمام فلسفے کو بیان کردے۔

اگر تم کسی ایک مضمون یا کتاب سے اس کے فلسفے کو سمجھ نہ سکو تو دوسری کتابیں پڑھو۔ اگر کسی بعد والی تصنیف پر کام کررہے ہو تو اس کی ابتدائی تصانیف کو بھی دیکھ ڈالو، یہاں تمھیں وہ فلسفہ ملے گا جس کو اس نے اپنے خیالات کے پختہ ہونے سے پہلے اختیار کیا تھا۔ ایک ہی مضمون کے متعلق کسی فلسفی کی ابتدائی و آخری تصانیف کا مقابلہ کرو۔ اس قاعدے کی پابندی سے کسی متفکر کے غوامض و مصطلحات پر روشنی پڑسکتی ہے۔ فلسفی کا اتنا گہرا مطالعہ کرو کہ اس کے نظام تصورات کی اصطلاحیت سے گزر کر اس کے فلسفے کی روح تک جا پہنچو۔ اگر تمھیں مضمون پر مہارت حاصل کرنا ہے تو پھر ایسا کرنا تمھارے لیے بالکل ضروری ہے۔

کسی نظامِ فکر کے بہترین نمایندے کا انتخاب کرلو، پھر جو کچھ وہ کہتا ہے اس کو بار بار پڑھو، یہاں تک کہ تم اس کی روح اور اس کے عام نقطۂ نظر کو اچھی طرح سمجھ چکے ہو۔ لیکن جو کچھ وہ کہتا ہے ابھی اس پر حکم نہ لگاؤ۔ اس پر یقین نہ کرو۔ اس کے خیالات پر ہمدردانہ غور کرو۔ لیکن انتہائی سمجھ کر اس کو قبول نہ کرلو۔ یاد رکھو کہ وہ بھی بہت سارے فلسفیوں میں سے ایک فلسفی ہے۔ وہ فلسفیانہ افکار کے ایک نوع کی نمایندگی کرتا ہے۔ دوسرے انواع کے عظیم الشان نمایندے بھی موجود ہیں۔ کوئی فلسفی تمھیں یہ دھوکا نہ دے کہ "کیمیائے اکبر" کا صرف وہی مالک ہے جس سے تمام فلسفیانہ رموز و اسرار منکشف ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ تمھیں خود اپنی ذات سے

باب ۳ اس کی تلاش کرنی ہے۔ تمھیں کسی ایسے فلسفی کے جادو میں نہ آجانا چاہئیے جس کی تصانیف سے تمھیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس نے اس کیمیا کو پالیا۔ یہ فلسفہ حقیقت کے راز ہائے سربستہ کی دائمی تلاش ہے۔ کوئی ایک نظام فکر، یا کوئی ایک فلسفی خواہ وہ کتنا ہی عظیم الشان کیوں نہ ہو، اس کے تمام علوم و فہوم کا اجارہ دار نہیں بن سکتا۔ نہ ہی فلسفہ اصطلاحی الفاظ کی مردہ ہڈیوں میں محدود ہو سکتا ہے وہ کسی محدود ذہن یا مجموعۂ ازبان سے مستفذ نہیں ہو سکتا۔ وہ تمام حدود سے باہر ہے۔ ساری اشیا کا "ابدیت کی روشنی" میں مطالعہ کرنا یہی اسپنوزا کی استغراق پیدا کرنے والی خواہش ہے!

۳۸ اگر اس کو نہایت مشکل قرار دیا جائے تو اسی فلسفی کے ایک مخلد الذکر مقولے سے ہماری ہمت بڑھتی ہے: "تمام عمدہ چیزیں اتنی ہی مشکل ہوتی ہیں جتنی کہ وہ نایاب"

۳۔ تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر

A. N. Whitehead اے، این، وائٹ ہڈ نے کسی جگہ تعلیم پر ایک عمیق النظر بحث[1] کی ہے اور ایک نہایت دلچسپ و قیمتی نظریہ پیش کیا ہے جس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہم اس نظریے کو تعلیم کا دوری نظریہ کہیں گے۔

وائٹ ہڈ کا خیال ہے کہ کسی دائرۂ علم پر مہارت حاصل کرنے کے لیے

---

[1] دیکھو وائٹ ہڈ کی کتاب The Aims of Education and other Essays کا تیسرا باب (The Rythmic Claims of Freedom and Necessity) یہاں پر ہبرٹ جرنل جلد ۲۱ صفحہ ۵۰ وغیرہ سے مواد لیا گیا ہے۔

باب ۳ تین ضروریات کا پورا ہونا لازمی ہے۔ یہ دلچسپی، ضبط، اور آزادی ہیں۔ جو چیز طالب علم کے لیے دلچسپ نہیں ہوتی، اس پر وہ اپنی قوت نہیں صرف کرتا۔ جس چیز پر مہارت حاصل کرنی ہے وہ طالب علم کے لیے اتنی دلچسپ ہونی چاہیے کہ وہ اس کو پوری پوری طرح سمجھنے کی خواہش محسوس کرنے لگے۔ لیکن مہارت پیدا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس مضمون کی اصطلاحات سے کشتی لڑ کر اس کی کمر توڑ دے۔ تفصیلات کا علم صبر، مواظبت و محنت کے ساتھ مطالعہ کرکے حاصل کیا جانا چاہیے۔ اس کو ڈسپلین یا ضبط کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام تفصیلات دائمی طور پر یاد نہیں رکھی جا سکتیں ان پر قابو حاصل ہو جانے کے بعد یہ ذہن سے نکل جاتی ہیں اور اکثر پھر واپس بھی نہیں ہوتیں۔ اگر طالب علم کو یقینی طور پر اس قوت کا استعمال کرنا ہے جو اس دائرۂ علم سے حاصل ہوتی ہے تو پھر ان تفصیلات کو اس کے ذہن سے نکل جانا ہی چاہیئے۔ کیونکہ طالب علم کو تو چاہیئے کہ وہ اس علم کے قوانین و اصول کی تہ تک جا پہنچے اور تفصیلات محض وہ آلات قرار دیے جانے چاہئیں جن کی وجہ سے وہ ان اساسی اصول پر قوی دسترس حاصل کر سکے۔ اس عمیق بصیرت سے طالب علم کو آزادی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے وہ اس دائرۂ علم کا اس قدر ماہر ہو جاتا ہے کہ نئی چیزوں کو پیدا کرکے اس علم میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اس طرح کسی مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم دلچسپی سے ابتدا کریں، ضبط سے ہو گزریں اور آزادی تک جا پہنچیں۔ یہ ہے وائٹ ہڈ کا نظریۂ تعلیم۔

۳۹ بہرحال وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہر طالب علم کے لیے ان تینوں ضروریات کا اس کی تعلیم کے ہر مرحلے میں پورا ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وائٹ ہڈ کے نظریے کو دوری نظریہ کہتے ہیں۔ جوں جوں طالب علم اپنے مطالعے میں ترقی کرتا جاتا ہے، اس کو استادگی سی آزادی محسوس کرنی چاہیئے۔ اور جس دائرۂ علم میں وہ مہارت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اس کو چاہیئے کہ اس میں اپنی دلچسپی باقی رکھے اور اس کی تشفی بھی کرتا جائے۔ اور جب تک کہ دلچسپی اور آزادی دونوں کی تشفی نہ ہوتی جائے گی (حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ تفصیلات سے کشتی لڑ رہا ہو)

باب۲

طالب علم کا اپنے مضمون سے شغف اور اس کی اہمیت کا احساس مفقود ہوتا جائیگا۔ اس کا کام ایک مسلسل و بے معنی بیگار بن جائے گا۔ اسی لیے کسی مضمون کے مطالعے میں ابتدا سے انتہا تک دلچسپی، ضبط و آزادی باری باری سے موجود ہونے چاہئیں مہارت تامہ کی غایت تک پہنچنے کے لیے یہی دوری حرکت مسلسل جاری رہنی چاہیے۔ اسی لیے وائٹ ہڈ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم اپنے نوجوانوں کی تعلیم کی تکمیل پروفیسروں کی محض بکواس سے ہرگز نہیں کر سکتے۔ بعض علم کا محرک وہ خواہش ہونی چاہیئے جو دلچسپی کی تشفی چاہتی ہے اور بعض کا محرک تفصیلات پر مہارت حاصل کرنے کی وہ آرزو جس سے ضبط یا ڈسپلین کی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ ایسے وقفے بھی ہونے چاہئیں جس میں آزادی بھی تشفی پا سکے۔ شروع سے آخر تک یہاں تعلیم ذات کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔

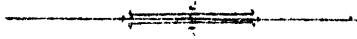
تعلیم کے اس دوری نظریے کا فلسفے کے مطالعے پر انطباق کرتے ہوئے طالب علم یہ پائے گا کہ وہ اس نظریے کے مطالبات کو اسی صورت میں بہترین طریقے سے پورا کر سکتا ہے اور اپنے کام سے اسی وقت پورا فائدہ حاصل کر سکتا ہے جب وہ کسی ایک مضمون کو تین دفعہ پڑھے۔ جو کچھ تمھیں پڑھنا ہے ایک دفعہ دلچسپی کی خاطر پڑھو۔ ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش نہ کرو۔ جو تصورات تمھارے لیے صاف نہ ہوں ان کو محض نوٹ کر لو۔ عبارت کو محض یہ دریافت کرنے کی خاطر پڑھو کہ اس میں تمھاری دلچسپی کی کونسی کونسی چیزیں ہیں۔ پڑھتے وقت اپنے تخیلات کو مختلف تصورات سے مصروف بازی رکھو۔ عمداً اس بات کی کوشش کرو کہ اس سرسری مطالعے سے تمھیں جتنی لذت حاصل ہو سکے حاصل ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض دلچسپی کی تشفی کی خاطر پڑھا جا رہا ہے۔ اس کافی تیز مطالعے کے ختم ہو جانے کے بعد ایک لحظے کے لیے کتاب کو پیچھے رکھ دو اور اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو۔ اب یہ ارادہ کر لو کہ تم اس منتخب عبارت کو سمجھنے کی پوری کوشش کروگے۔ اس ارادے کی تشفی کی خاطر آہستہ آہستہ احتیاط کے ساتھ پھر پڑھو۔

۴۰

اس کو ضبط یا ڈسپلین کی خاطر پڑھو۔ یہ کافی مشکل کام ہوگا کیونکہ اب تمھارے ذہن کا مقابلہ مصنف کے ذہن سے ہو رہا ہے۔ اگر وہ غالب نظر آئے تو پست ہمت

نہ ہو جاؤ۔ اس کی مصطلحات سے مقابلہ کرو۔ اس کے اہم جملوں و سطروں کے نیچے لکیر کھینچو۔ اس کے استدلال کی تحلیل کرو اور اس کا ایک خاکہ بناؤ۔ اگر وہ اس عبارت کے لکھنے میں وقت صرف کر سکتا تھا جیسا کہ اس نے کیا، اور اس کی تحریر کے طبع کرنے کے لیے اس کے ناشرین اخراجات برداشت کر سکتے تھے تو یقینی تم بھی اتنی کوشش کر سکتے ہو کہ اسی کے طریقے سے اس کے خیالات کو سوچو۔ اگر تمھارا یہ خیال ہے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ کیا کہ رہا ہے تو اس کا بار ثبوت تمھاری گردن پر ہے۔ ممکن ہے کہ خود تم اس قدر تیرہ دماغ یا کاہل ہو کہ اس کے خیالات کی تہ تک پہنچ نہ سکے۔ لیکن اس امر کا اعتراف کرنے کے پہلے تمھیں مکرر غور کرنا چاہیے اور سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اب شاید تم نے دوسرا سخت مطالعہ ختم کر لیا ہے، اور دلچسپی اور ضبط دونوں کے مطالبات کی تشفی کر دی ہے۔ اب پھر اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو اور آزادی کی تشفی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ انتقاد یا استنطاق کا پہلو اختیار کرو۔ اپنے اور مصنّف کے درمیان مکالمہ قائم کرو۔ اپنے نفس سے پوچھو کہ کیا وہ مصنّف کے اساسی تصورات سے، جیسا کہ اب وہ اس کی سمجھ میں آئے ہیں، اتفاق کرتا ہے؟ مصنف سے مختلف ذہنی سوالات کرو۔ ان مسلمات کو تشکیل دینے کی کوشش کرو جو اس کی تحریر میں پوشیدہ ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے کہا ہے اس سے کم از کم وقتیہ طور ہی پر ایک خاص اثر مرتب ہونے دو۔ اس کے مضمون کی آہستہ آہستہ ورق گردانی کرو اور اس کے استدلال کے اہم حصے کا خلاصہ کرو۔ یہ تیسرا مطالبہ تمھاری آزادی کے مطالبے کی تشفی کرے گا۔ اب تمھیں اس بات کے لیے تیار ہو جانا چاہیے کہ جو کچھ تم نے پڑھا ہے اس پر فلسفیانہ بحث کرنے کے لیے جماعت میں یا کسی استاد یا دوست کے پاس جا سکو۔ تمھیں اپنے کام میں ایک قسم کی مہارت کا احساس ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ آدمی اپنے ذہنی کیفیات میں تغیر نہیں پیدا کر سکتا جس طرح کہ وہ برقی روشنی کو کھول یا بند کر سکتا ہے۔ لیکن تعلیم کی ان تین اہم ضروریات کو تسلیم کرنا اور اپنے کو جہاں تک ممکن ہو سکے ان کی اثر پذیری کے لیے ملائم بنانا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۱۴ باب۱

ہر جدید سبق میں اس دوری عمل کی تکرار کرو اور اس مضمون کا نصاب ختم ہونے تک تم اپنے کو فلسفے کے سمجھنے اور اس کی گہرائیوں کا اندازہ کرنے کے قابل پاؤ گے یہ تمہاری فطرت کے تینوں بنیادی مطالبوں کی تشفی کرے گا، یہ ایک ایسی چیز ہے جو مشکل ہی سے ہر مضمون کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ استقامت کے ساتھ اس کا یہاں تک مطالعہ کرو کہ تم اس کے ماہر ہو جاؤ اور پھر تمہیں وہ برترین عقلی مسرت حاصل ہوگی جو خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ علم ہی میں پائی جاتی ہے۔

باب (۴)

فلسفیانہ طریقہ

ا۔ فلسفیانہ طریقے کی اہمیت

۴۲ کیا فلسفے کے علمی اصطلاحی طریقے بھی ہیں؟ کیا استدلال کے ایسے خاص طریقے پائے جاتے ہیں جو ان کے استعمال کے جاننے والے کو قلب حقیقت تک پہنچا سکتے ہیں؟ فلسفے میں بعض ہی سوال اتنی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے جواب ہی سے اس امر کا تعین ہو سکتا ہے کہ آیا فلسفے کو بھی نجوم و کیمیا کی طرح کہنہ و کاذب علوم کے عقلی انبار میں چھوڑ دیا جا سکتا ہے یا اس کو علم انسانی کے جدید شعبوں میں ایک دائمی مرتبہ عطا کیا جا سکتا ہے۔

فلسفے کی ہر نوع نے جو نئی دنیا میں رتبہ حاصل کیا ہے ایک خاص طریقے کے ساتھ ترقی کی ہے۔ ہر نوع کے سمجھنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کے استدلال کے بنیادی طریقے یا طریقوں کو سمجھا جائے۔ جن مفکرین نے فلسفے کی ہر نوع میں

نہایت قیمتی اضافے کیے ہیں انھوں نے عمداً مخصوص طریقوں سے اپنی تحقیقات کو جاری رکھا ہے۔ علاوہ ازیں اسی وجہ سے کہ انھوں نے دراصل، وہی طریقہ یا طریقوں کا استعمال کیا ہے ہم فلسفیوں کو کسی نوع فکر کے نمایندے قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفی اپنے مخصوص نظریات و تعلیمات کی تکمیل میں اکثر ایک دوسرے سے کافی اختلاف رکھتے ہیں۔

کسی مفکر کے رتبے کے جانچنے کا یہ اچھا معیار ہے کہ آیا وہ اپنے نتائج تک اتفاقاً جا پہنچا ہے یا کسی خاص طریقے سے۔ فلاسفہ ہمیشہ اس معیار کا استعمال کرتے رہے ہیں۔ غیر فلسفیوں نے جو زندگی کے فلسفے کی توضیح کی ہے اس کو اس لیے تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل کی سی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں وہ توافق نہیں پایا جاتا ہے جو کسی خاص طریقے سے تعمیر شدہ فلسفے میں ہوتا ہے۔ اکابر فلاسفہ کی تحریرات میں بہت ساری مغلق یا مبہم عبارتیں صرف انھی لوگوں کی سمجھ میں آتی ہیں جنھوں نے ان کی تصانیف کو اتنا پڑھا ہے کہ ان کے طریقے سے واقف ہو گئے ہیں۔ اس لیے طالب علم کا یہ جان لینا کہ عام طور پر فلسفیانہ طریقہ کیا ہے اور نیز وہ مخصوص طریقے کیا ہیں جن کو فلسفے کے مختلف مذاہب اختیار کرتے ہیں، نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت

ہمیں نکتہ رس و تیز فہم علمائے ریاضیات و علمائے منطق کی جفاکش تحقیقات کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ زمانۂ جدید میں ان کی وجہ سے استخراجی نظامات کی عام صوری ساخت واضح و متعین کر دی گئی ہے۔ یہ نظامات چند اصول موضوعہ و مسلمات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن عام تصورات کا ان اصول موضوعہ و نظامات میں استعمال کیا جاتا ہے ان کی صحت کے ساتھ تعریف کر دی جاتی ہے۔ ان کو

باب۲

"ابتدائی تصورات" کہا جاتا ہے۔ استخراجی نظام کے اصول موضوعہ و تعریفیات اپنے نظام میں مستقل سمجھے جاتے ہیں گو وہ کسی دوسرے نظام میں مستقل نہ ہوں۔ انھی اصول موضوعہ و تعریفیات پر مسائل اثباتی کا مدار ہوتا ہے۔ ہر مسئلۂ اثباتی کا ثبوت بالآخر نظام کے ابتدائی عناصر پر منحصر ہوتا ہے، لیکن ان مسائل اثباتی کا ایک سلسلہ قائم ہو سکتا ہے جو ایک دوسرے کے ثبوت میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ استخراجی نظام مسائل اثباتی کے تمام مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے، اس میں ان کے ثبوت اور وہ ابتدائی عناصر بھی داخل ہیں جن پر یہ مبنی ہیں۔ اگر وہ استدلال جس سے یہ مسائل اثباتی ثابت کیے جاتے ہیں صائب و مدقق ہو تو سارے استخراجی نظام میں باطنی توافق ہوتا ہے۔ اس توافق کا ایک اہم معیار یہ ہے کہ اس نظام میں موجودات کا ایک بالکل مختلف مجموعہ رکھدیا جاتا ہے۔ اگر نظام کی صورت میں بغیر کسی تغیر کے پیدا ہونے کے یہ تبدیلی ممکن ہوسکے تو ہم یہ جان لیتے ہیں کہ اس نظام میں ایک اعلیٰ درجے کا باطنی توافق پایا جاتا ہے۔

۴۴

ایسے نظام استخراجی کی ایک مثال علم ہندسۂ مستوی ہے۔ پانچ علوم متعارفہ اور ان حدود کی تعریفات جو ان علوم متعارفہ میں استعمال ہوتے ہیں اس نظام کے ابتدائی عناصر ہیں، اور وہ قضایا جو ان علوم متعارفہ کے ذریعے ثابت کیے جاتے ہیں مسائل اثباتی ہیں۔ ان تمام سے نظام علم ہندسۂ مستوی کی تشکیل ہوتی ہے، یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں تقریباً کامل باطنی توافق پایا جاتا ہے۔ حال میں دوسرے ابتدائی تصورات کے استعمال سے بہت سارے دوسرے علوم ہندسہ کی تعمیر ہوئی ہے مثلاً ریمان کا علم ہندسہ۔ ان میں سے ہر ایک میں توافق کا ایک اعلیٰ درجہ موجود ہوتا ہے۔ ارسطو کی منطق قیاسی ایک دوسرا استخراجی نظام ہے جس میں حقیقی توافق ذات پایا جاتا ہے، لیکن حال میں علمائے منطق نے بہت ساری ایسی منطق دریافت کرلی ہیں جو اتنی ہی یا اس سے زیادہ متوافق ہیں۔

باب ۳

۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات

تمام فلسفیانہ فکر اپنی ساخت کے لحاظ سے اصل میں استخراجی ہوتی ہے گو وہ کتنی ہی استقرائی حیثیت کا اظہار کیوں نہ کرے۔ بالفاظِ دیگر کوئی فلسفی اس امر پر کتنا ہی مصر کیوں نہ ہو کہ وہ مادی واقعات سے، یا تجربۂ حواس سے یا ایسے جزئی معطیات سے ابتدا کرتا ہے جو ہر ایک کے مشاہدے و ملاحظے کے لیے موجود ہوتے ہیں تاہم وہ ان معطیات کی توجیہ کے لیے بعض اساسی اصول کو ضرور استعمال کرتا ہے۔ ایمانیول کانٹ جو ایک عظیم الشان جرمن فلسفی ہے اور جس نے انتقادیت عقل نظری لکھی ہے اور جس نے دراصل فلسفے کو انتقاد پسندانہ طریق بنایا ہے' ان اصول کو' معطیات کی توجیہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں حضوری اصول کہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کو تجربہ حواس سے منطقی طور پر مقدم مانتا ہے۔ یہ کانٹ کے نزدیک وہ شرائط ہیں جو علمِ انسانی کو ممکن بناتے ہیں۔ ان حضوری اصول میں سے بعض کو اس نے مقولات کہا ہے، اسی واسطے بعض دفعہ فلسفی معطیات حواس پر مقولات کے انطباق کا ذکر کرتے ہیں۔ کانٹ نے دوسرے عام اصولوں کو عقل نظری کے ڈھانچے' تنظیمی تصورات' اور وجدانات محض کہا ہے۔ اس امر سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ اس نے ان کو کن ناموں سے پکارا یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس نے اِن کو فکر کے اوّل درجے کے لابدی ضروریات قرار دیا ہے۔ جب کانٹ نے اپنے مشہور و معروف سوالات اٹھائے کہ علمِ انسانی کیسے ممکن ہے؟ حضوری یا منطقی طور پر وہ ضروری اصول کیا ہیں جو علم کے امکان کا باعث ہیں؟ وہ شرائط کیا ہیں جو ہر علم کے لیے لابدی ہیں؟ تو وہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا موجد اور فلسفۂ انتقاد کا بانی قرار پایا۔ اس نے اس امر کو بالکل تسلیم کر لیا کہ یہ حضوری اصول ۔مقولات' ڈھانچے' وجدانات ۔۔ اتنے ہی اساسی ہیں جتنے کہ

باب ۱

عالم ریاضیات کے نزدیک علوم متعارفہ و تعریفات۔ لہذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ وہ ابتدائی اصول کیا ہیں جن پر علم کا انحصار ہوتا ہے[1]۔

فلاسفۂ جدید کا اس امر پر عام طور پر اتفاق ہے کہ فلسفیانہ تفکر اصول توجیہ یا مقولات کا استعمال و انتاج ضرور کرتی ہے گو ان میں سے بعض فلسفی علم انسانی کی اس مخصوص تحلیل کے متعلق اہم شبہات رکھتے ہیں جو کانٹ نے پیش کی ہے فلسفیانہ تفکر تمام پر مبنی ہے۔ وہ فہم عامہ، سائنس، فن، مذہب کے مختلف معطیات کو جمع کرتی ہے اور ان معطیات پر ان عام ترمقولات کے ساتھ تفکر کرتی ہے جو علم کے کسی مخصوص شعبے میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان عام ترمقولات کا جاننا ضروری ہے۔ کسی فلسفی کے استدلال کا اچھی طرح سمجھنا محض اس امر پر منحصر ہے کہ ہم اس فلسفی کی توجیہ کے اساسی اصول سمجھ جائیں کسی مخصوص فلسفی کی تصانیف کے ابتدائی تصورات کیا ہیں؟ اس سوال کے پوچھنے میں طالب علم کو کبھی رکنا نہیں چاہیے۔

۸ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات

فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے عام اصول بھی پائے جاتے ہیں جو فلسفے کی ہر قسم کے تحت موجود ہوتے ہیں۔ ہم نے ابھی یہ کہا ہے کہ ہر فلسفی انفرادی طور پر اساسی مقولات کے ایک مجموعے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن کیا کوئی ایسا مجموعہ بھی ہے جو ہر فلسفی کو خواہ وہ ذاتی طور پر کسی بھی قسم کے فلسفے کی نمایندگی کرتا ہو، تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کیا کوئی مشترک و کلی اصول موضوعہ کا ایسا مجموعہ بھی ہے جس پر سارے فلسفے کا انحصار ہوتا ہے؟

اس امر کا کشادہ پیشانی کے ساتھ اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ بعض

---

[1] میری کتاب Anthology of Modern Philosophy میں کانٹ کے انتخابات دیکھو۔

۴۶ باب

انتہائی اضافیت پسند اور سخت متشکک ایسے بھی ہیں جو اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اصول کا کوئی ایسا مشترک مجموعہ پایا جاتا ہے جو سارے فلسفے کی بنیاد قرار دیا جا سکے۔ ان مفکرین کا یہ استدلال ہے کہ فلسفے کا تعین لازمی طور پر یا تو شخصی و انفرادی خصوصیات طبع سے ہوتا ہے یا اس معاشری ماحول سے جس سے فلسفی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے مفکرین کے نزدیک فلسفیانہ مسائل میں اتفاق کا حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ ہمارا فلسفہ وہی ہوگا جو ہم ہیں یا جو ہمارا نظام معاشری ہے انہی میں سے ایک نہ ایک ہر فلسفیانہ نظام کا مبدائے انتہائی ہوتا ہے اور اتحاد عمومی ناممکن ہے۔

ان اختلافات کے مدنظر جو زمانۂ گذشتہ کے فلسفیانہ نظامات میں ہمیشہ پائے جاتے تھے اور اب بھی موجودہ زمانے کے نظامات میں ملتے ہیں اس رائے کی تائید میں کافی دلیل موجود ہے۔ تاریخ فلسفہ کا مبتدی بہت جلد یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ہر بعد میں آنے والے فلسفی نے اپنے پیشرو کے آرا کو مسمار کر دیا اور ہر ایک نے ایسے نظری نظام کی بنا ڈالی جو خود اس نظام کے اتنا ہی قابل جراحت نکلا جس کو کہ اس نے تباہ کیا تھا۔ یا کم از کم بعد میں آنے والے مفکرین نے اس کو تار تار کر دیا۔ تاریخ فلسفہ کے پہلے تعارف سے یہ اثر قائم ہوتا ہے کہ یہاں بت شکنی کا بازار خوب ہی گرم ہے۔

اس امر کا بھی اعتراف لازمی ہے کہ جو فلسفی یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے میں فلسفیانہ طلب کے عام مفروضات کیا ہیں وہ بھی ہمیشہ ان مفروضات میں وہی رنگ پیدا کر دیتے ہیں جو خود ان کے اپنے خاص فلسفے سے مختص ہوتا ہے۔ فلسفی کے لیے یہ نہایت ہی مشکل امر ہے کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے اساسی مفروضات کو ان مفروضات سے جدا کر دے جو اس کے اپنے فلسفے سے مخصوص ہیں۔ اس کی شہادت اس واقعے سے ملتی ہے کہ کوئی فلسفی اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کسی ایک ہی قسم کے فلسفے سے مختص کر دیا جائے۔ اپنے قلب کی گہرائیوں میں ہر فلسفی یہ محسوس کرتا ہے کہ دوسرے فلسفیوں کے نظریات میں بھی بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے، اس لیے وہ یہ باور کرنا چاہتا ہے کہ اس کی رائے اس معنی کر کے ہمہ‌شمل ہے کہ اس کا

۴۷

فلسفہ دوسروں کے فلسفے کی بہ نسبت متخالف آرار کی صداقت پر زیادہ حاوی ہے۔ ایسے مفکر کو تصوریت یا حقیقت یا نتیجیت کا حامی کہنا یا اس کو کسی اور فلسفیانہ نام سے پکارنا اس کی ویسی ہی ہتک کرنا ہے جیسی کہ کسی بیل کے سامنے سرخ جھنڈا ہلانا۔ تاہم جس کسی کو فلسفے کی کہانی بیان کرنی ہوتی ہے جو لوگوں کی سمجھ میں آسکے، اس کو اس خطرے میں پڑنا ہی پڑتا ہے۔ اس کو ان عنوانات کا استعمال کرنا ہی چاہیے۔ اور وہ ایسا کرنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ خود فلسفی اس جرم کے مرتکب ہوتے ہیں کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے عام اصول کو ان اصول سے خلط ملط کر دیتے ہیں جو فلسفے کی کسی ایک نوع سے یا خود ان کے اپنے شخصی نقطۂ نظر سے مخصوص ہیں۔ جب فلسفی اصول کے ان اقسام میں تمیز کرتے ہیں تو پھر یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم اس خارجی و کلی فلسفے کے لیے ایک نام تجویز کریں اور پرانے کا مول کو خصوصی آرا کے لیے اٹھا رکھیں یا ان کو بالکلیہ ترک ہی کر دیں۔ یہ فلسفیوں کا ہی تصور ہے کہ اُن مشترک اصول کو واضح اور اجاگر نہیں کیا گیا جن پر ان سبھوں کا اتفاق ہے اور فلاسفہ میں بظاہر کوئی اتحاد و اتفاق نہیں۔ بہر حال یہ امر کہ ان اصول کو واضح نہیں کیا گیا اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود ہی نہیں رکھتے یا اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے ناقابل علم ہیں۔ فلسفی بننے کے لیے کم از کم یہ فرض کرنا تو ضروری ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں اور جس کے لیے ہم اپنی توتیں صرف کرنے میں حق بجانب ہیں۔ کم از کم یہ ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے جس کے متعلق کوئی سچا فلسفی سنجیدگی کے ساتھ شبہہ نہیں کر سکتا۔

۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق ہاکنگ کا بیان

امریکن فلاسافیکل اسوسی ایشن کے ایک حالیہ اجلاس میں

باب ۲ پروفیسر ڈبلیو، ای ہاکنگ (W. E. Hocking) نے اپنے صدارتی خطبے میں فلسفیانہ عزم کے اساسی مفروضات کے تشکیل کی اہم ضرورت کی طرف حاضرین کی توجہ منعطف کی اور انھوں نے خود ان مفروضات کو ظاہر کرنے کی ایک نہایت قابل تعریف اور سنجیدہ کوشش بھی کی ہے۔ ہم یہاں ان کی پیش کردہ فہرست پر مختصر طور پر غور کریں گے۔

اولاً، فلسفی کو یہ ماننا چاہیے کہ دنیا میں جزی معانی پائے جاتے ہیں۔

معنی کا انکار کرنا فلسفے کی اصل جڑ ہی کو کاٹ ڈالنا ہے۔ اور جو لوگ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سارے معنی عدیم البقا ہیں، یا مشکوک حقیقت رکھتے ہیں، وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا فلسفیانہ تفکر سے جو شغف تھا وہ زائل ہوتا جا رہا ہے۔ ان کی جدت ماری جاتی ہے، وہ عالم ہرزہ گو بن کر رہ جاتے ہیں، یا فلسفیانہ صداقت کو چھوڑ کر کسی اور تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضے کی توجیہ ہمیں اس طرح نہیں کرنی چاہیے کہ صرف جزی معانی ہی کا وجود ہے اور ان جزی معانی کی کلیت بے معنی ہے۔ اگر جزی معانی کا وجود ہے تو پھر معنی واحد کا وجود بھی ضروری ہے یا کم از کم دنیا من حیث کل کے بھی معنی ہونے چاہئیں تا کہ جزی معانی کا وجود ممکن ہو سکے۔ کیونکہ جیسا کہ ہاکنگ بجا طور پر کہتا ہے "جب تک کہ کل حیات کے معنی نہ ہوں حصص کے معنی پر فریب ہوں گے" اور یہی بات اور زیادہ شدت کے ساتھ ان کلیتوں کے متعلق بھی صحیح ہے جو اور زیادہ عام ہوتی ہیں مثلاً مملکت، بنی نوع انسان، دنیا۔ محض اس وجہ سے کہ جب ہم معنی سے کیف اندوز ہونا چاہتے ہیں، اور خصوصاً عظیم تر کلیتوں کے معنی سے، تو یہ جام چھلک جاتا ہے، ہمیں ان کلیتوں کے معنی کے وجود کی طرف سے اندھے نہ بن جانا چاہیے۔ وسیع تر معانی اس شعاع کے مانند ہیں جس کا ٹنی سن نے اپنی ایک مشہور نظم میں ذکر کیا ہے۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ جامع ترین معنی،

---

[1] میری کتاب Anthology of Modern Philosophy سے نقل کیا گیا۔ اس کتاب میں ہاکنگ کے خطبۂ صدارتی کا زیادہ تر حصہ دیا گیا ہے جو فلاسوفیکل ریویو کی جلد ۳۰ صفحہ ۱۰۹ تا صفحہ ۱۵۵ سے ماخوذ ہے۔

یعنی کُل کے معنی کے متعلق صحیح ہے۔ یہ فریب بخش ہیں، بعید ہیں، اور جب کسی ایسے کُل کے معنی جو کم وسیع ہے تاریک ہو جائیں اور نظر سے غائب ہو جائیں تو ہمیں ان جامع ترین معنی کا اور زیادہ سختی کے ساتھ تعاقب کرنا چاہئے۔ باب ۴

دوسرا مفروضہ جو ہر فلسفی کو تسلیم کرنا چاہئے یہ ہے کہ انسان اپنی عقل اور دیگر سازو سامان کی وجہ سے جزئی معانی کو، اور کل کے معنی کو بھی، یا اس میں سے کسی حصے کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کسی مخصوص معاملے میں ہم معنی کے دریافت کرنے میں ناکامیاب بھی رہیں تاہم ہمیں یہ فرض کر لینا چاہیے کہ معنی ضرور موجود ہیں اور اگر ہم ان پر ''ابدیت کی روشنی'' میں نگاہ ڈالیں تو ہم انھیں دریافت کرنے کے قابل ہوں گے۔ ۹۴

ہم ''اسرار ازل'' پر جیسی چاہیں بحث کریں تاہم ہمیں ناامید نہ ہو جانا چاہئے کہ ہم اپنی عقل کی مدد سے اس راز کو کسی قدر فاش نہیں کر سکتے۔ اس دوسرے مفروضے کا انحصار پہلے مفروضے پر ہے'' کیونکہ یہ فرض کرنا کہ دنیا نے معنی کے ایسے متلاشی پیدا کیے ہیں جو ان کی قیمت نہیں جانچ سکتے ایک بالکل بے معنی حالت کا فرض کر لینا ہے، اور اس مفروضے سے ہمارا پہلا اصول موضوعہ ہمیں باز رکھتا ہے'' (ہاکنگ)

تیسرا اور آخری مفروضہ یہ ہے کہ اشیاء کے معانی کا جاننا قیمت رکھتا ہے اور بہ حیثیت مفکر ہونے کے ہمارا یہ فرض کہ ہم ان کی تلاش کریں (جزئی) معانی و (کلی) معنی کے وجود کی وجہ سے ہم مجبور رہیں کہ ان کی تلاش اس وقت تک جاری رکھیں جب تک کہ یہ حاصل ہو جائیں۔ جیسا کہ ہم معلوم کر چکے ہیں، انسان کی فطرت میں حصول علم کا ایک بےچین کرنے والا تجسس، ایک عمیق خواہش پنہاں ہے جو اس کو ہر تجربے کے معنی، نیز دنیا من حیث کل کے معنی کے فلسفیانہ ادراک کی طلب و تلاش پر مجبور کرتی ہے۔ جو واقعہ کہ عام طور پر بے معنی سمجھا جاتا ہے اس پر بھی غور کرنا پڑتا ہے اور اس کو ایک وسیع تر کل میں داخل کر کے ایک معنی پہنانے پڑتے ہیں۔ یہ وہ تین انتہائی مفروضات ہیں جن پر ہاکنگ کی رائے میں ساری فلسفیانہ طلب کا انحصار ہوتا ہے۔

کیا ہاکنگ کا یہ خیال درست نہیں؟ ممکن ہے کہ بعض فلسفی یہ خیال کریں کہ

ہاکنگ سے یہ سخت غلطی ہوئی ہے کہ اس نے ان تین اصول موضوعہ کو اِس طرح بیان کیا ہے کہ ان کا میلان تصوریت کی طرف پایا جاتا ہے اور وہ ان حدود کو بھی صاف کرنے میں ناکام رہا جو ان میں استعمال کیے گئے ہیں۔ بیشک وہ اس معاملے میں ناکام رہا ہے لیکن اگر تصوریت ان تین اصول موضوعہ پر مشتمل ہے تو کیا ہر فلسفی اپنی تصوریت پر مجبور نہیں؟ بہرطور ہم اتنی بات تو ماننے پر مجبور ہیں کہ جب بھی ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہماری بود و باش ایک بے معنی دنیا میں ہے اور معنی کی تلاش کا انجام ناکامیابی ہوگا تو فلسفے کی جڑیں ہی خشک ہو جاتی ہیں۔ ۵۰

۱۔ فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہئے؟

ہر مخصوص فلسفی کی تصانیف کی بنیاد چند محدود اصول موضوعہ پر ہوا کرتی ہے۔ ان کو بعض دفعہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا جاتا ہے لیکن یہ اکثر پوشیدہ ہی رہتے ہیں۔ عموماً ہر فلسفی یہ کرتا ہے کہ جس رائے کا وہ مخالف ہے اس کے خلاف ان تمام اعتراضات کو بیان کر دیتا ہے جو اس کے خیال میں آسکتے ہیں اور پھر اپنی توجیہ پیش کرنے لگتا ہے گویا کہ یہ توجیہ ان تمام غلطیوں سے مبرا ہے جن کی اس نے دوسروں میں نشاندہی کی تھی۔ خود اس کے انتہائی مقدمات اکثر پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو ہمیں ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے فلسفے کے طالب علم کو چاہئے کہ انتقادی طور پر فکر کرنا سیکھے تاکہ وہ ان پوشیدہ مقدمات و مفروضات کو دریافت کر سکے جن پر کسی مصنف کے عام نظریات مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصیت کے ساتھ اس کو یہ جاننا چاہئے کہ فلسفی دوسروں کے آرار کا اتنا مشتاق ہوتا ہے نہ ان سے اتنی ہمدردی رکھتا ہے جتنی کہ اس کو خود اپنے آرار سے ہوتی ہے۔ فلسفیوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اس طرح لکھتے ہیں کہ گویا کہ کسی دوسرے نے فلسفے کے مسائل کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں، اور گویا صرف انھوں نے ہی پردۂ راز کو اٹھایا ہے

فلسفیوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ گویا کسی اتماز نے حقیقی طور پر انھیں سمجھا ہی نہیں کیونکہ اگر وہ انھیں سمجھا ہوتا تو وہ ان کی رائے میں عیب بینی کیسے کر سکتا؟ یہ فلسفی کا نہ کوئی غرور ہے نہ تکبر گو بعض فلسفیوں میں یہ دونوں عیب ضرور موجود ہوتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ صداقتوں کے متعلق حقیقی بصیرت حاصل ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ مجھے اپنے مطلب کی توضیح کے لیے برنارڈ بوسانکوٹ کی وہ تنقید پیش کرنے دو جو اس نے ولیم جیمس کی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) پر کی ہے۔

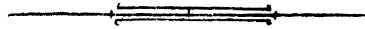
"یہ امر اس فرق کی توضیح کرتا ہے جو فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں پایا جاتا ہے کہ چند سو صفحات کے بحث مباحثے کے بعد جیمس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت اسی رائے کی تائید کر رہا ہے جس کی ابتدا میں اس نے تحقیر کی تھی" میرا خیال ہے کہ یہ عام طور پر مان لیا جائے گا کہ یہ جیمس پر ایک صحیح تنقید ہے، لیکن یہاں ہمیں اس اصول پر غور کرنا چاہیے جس کا اس تنقید میں استعمال ہوا ہے۔ کسی فلسفی کے فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر تنقید کرتا ہے تو وہ اس کے فلسفے پر خارج سے نظر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک عام قاعدے کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ جب وہ خود اپنی رائے کی توضیح کرتا ہے تو وہ گویا فلسفے پر باطن سے غور کر رہا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک عظیم الشان فرق ہے۔ ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر یہ الزام لگا سکتا ہے کہ اس نے اپنے تفکر میں ایک عظیم الشان غلطی کی ہے جیسے کہ جیمس نے لائبنز پر لگایا ہے جب اس نے لائبنز کے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام دنیاؤں سے بہتر ہے۔ تاہم وہی فلسفی اسی چیز کو اختیار کر سکتا ہے جس پر کہ اس نے تنقید کی تھی جیسا کہ خود ولیم جیمس کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ حدوث و امکان کی یہ دنیا جس میں ہماری بود و باش ہے دراصل وہی دنیا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ اس کی بہت ساری مثالیں فلاسفہ کی تصانیف میں ہم کو مل سکتی ہیں۔

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ طالب علم کو چاہیئے کہ کسی فلسفیانہ رسالے کے جدلی حصے کو اس کے تعمیری حصے سے بہت کم اہمیت دے۔ جدلی حصے کی اہمیت صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اس سے اکثر مصنف کے تنفرات کا پتا چلتا ہے۔ اس سے ہمیں وہ تصورات معلوم ہوتے ہیں جن کو مصنف باور کرنا نہیں چاہتا یا جن کو وہ کسی ایسے تصور کے تحت رکھنا چاہتا ہے جس کو وہ زیادہ مناسب سمجھتا ہے۔ لیکن تعمیری حصے سے ہمیں خود فلسفی کے خیالات کا علم ہوتا ہے اور اس کا ہمیں تنقیدی نقطۂ نظر سے امتحان کرنا چاہیئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آیا یہ اُن غلطیوں سے پاک ہے جن کی اس نے دوسروں میں انگشت نمائی کی تھی، آیا اس میں دوسری قسم کی اور بری غلطیاں تو نہیں جیسا کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کو یقین دلاتا ہے۔ کسی فلسفیانہ بحث پر کلی اعتماد نہیں کرنا چاہیئے۔ گزشتہ باب کے آخر میں جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا مجھے یہاں پر اعادہ کرنے دو اور ان کی مکرر تاکید کرنے دو۔ پڑھتے وقت حکم نہ لگاؤ اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کوشش کا مقابلہ کرو جو ہر فلسفی شعوری یا غیر شعوری طریقے پر اس امر کی تلقین میں کرتا ہے کہ اس نے صحیح فلسفہ دریافت کر لیا ہے۔ اکابر فلاسفہ یہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے تفکر میں آزاد و غیر محتاج رہو۔ وہ صرف ان ہی لوگوں کو اپنے حواریوں میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے نظام تصورات سے بخوبی واقف ہیں، اس کے تحدیدات اور اس کی قوتوں، دونوں کو بخوبی جانتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنی رائے محفوظ رکھے۔ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے بیانات کا امتحان کیا جائے اور ان پر تنقید کی جائے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حیات کے متعلق تمھیں جو نقطۂ نظر حاصل ہو وہ تمھارا اپنا ہو، ان کا نہ ہو۔ پروپگنڈا کرنے والے فلسفی سے بچتے رہو، کیونکہ اس نے غلط پیشہ اختیار کیا ہے۔ اس کا پیشہ یا تو وعظ تھا یا جریدہ نگاری۔ اس شخص کی اتباع کرو جس کے متعلق تمھیں یہ یقین ہے کہ اس نے بنیادی بصیرت حاصل کی ہے، لیکن اتباع کے معنی یہ نہیں کہ تم اس کی پرستش غلامانہ یا ذلیل طریقے سے کرنے لگو، اتباع محض اس لیے کرو کہ تم بھی شعور ذات کے اُس درجے پر پہنچ سکو جہاں تمھیں بھی بصیرت حاصل ہو سکے۔ جیسا کہ ڈبلیو ای ہاکنگ

باب ۱

کہتا ہے: "یہاں تمھیں وہ بصیرت حاصل ہو سکتی ہے جو تمام منحکم و معتین تلبیسات کو، اور ساری دنیا کے منتفی بالذات قدامت پسندیوں، سرمایہ داریوں اور ظلمت پسندیوں کے دھوکوں کو نیست و نابود کر سکتی ہے۔ یہاں تمھیں وہ چیز بھی ملے گی جو جدت پسندی کے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی یعنی ضروری اور غیر ضروری بہاؤ یا سیلان میں وحدت، اور سب سے زیادہ جدید، پر شور، پر آواز چیزوں، اور جھوٹی جدت اور جھوٹی ترقی کے زبردستی مرعوب کرنے والے توضیحات کی موجودگی میں اپنی بصیرت پر پُرسکون اعتماد[1]"۔ فلسفے کی قیمتوں میں سے یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں کہ جو شخص فلسفیانہ غور و فکر کے لیے انہماک کے ساتھ اپنے کو وقف کر دیتا ہے اس کو یہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔

---

[1] دیکھو ڈبلیو، ای، ہاکنگ کی کتاب (Human Nature and its Remaking) اشاعت دوم صفحہ ۲۷۰ (ایل پریس)۔

فلسفے کے شعب ومسائل وانواع کا خاکا

ا۔ فلسفے کے اہم شعبے

۵۳

فلسفے کے دائرے پر ایک نظر ڈالنے سے اس کے مختلف شعبوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ام العلوم ہونے کی حیثیت سے فلسفے نے ہر عظیم الشان علم (سائنس) پر گہرا اثر کیا ہے۔ درحقیقت علوم مخصوصہ تمام کے تمام فلسفے ہی کے حصے تھے لیکن رفتہ رفتہ انھوں نے ایسی معین و محدود صورت اختیار کر لی کہ وہ علٰحدہ علوم کی حیثیت سے اپنے پیر پر کھڑے ہونے کے قابل بن گئے۔ مثال کے طور پر طبیعیات کو لو۔ جو اٹھارھویں صدی تک بھی فلسفۂ طبیعی کہلاتی تھی اور جامعات میں فلسفے کے شعبے کا ایک حصہ تھی۔ بہت سارے اداروں میں اب بھی نفسیات و تعلیمات فلسفے کے شعبے میں داخل ہیں، گو انھیں اب مستقل علوم سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف مضامین کا یہ میلان کہ ابتداءً وہ فلسفے کے دائرے میں شامل ہوں اور

پھر رفتہ رفتہ اس سے جدا ہو کر مستقل حیثیت اختیار کریں، اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ علمِ انسانی ترقی کرتا رہے گا۔ اس واقعے کی وجہ سے کہ فلسفہ ہمیشہ علومِ مخصوصہ کا مادۂ آفرینش رہا ہے اور اس وقت بھی اس کی یہی حالت ہے ان طالب علموں کے لیئے جو اپنی زندگی کو سائنٹفک تحقیقات کے لیے وقف کر دینا چاہتے ہیں، اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے موضوع بحث اور اس کے دائرۂ عمل سے واقف ہو جائیں۔ مضمون کے اس ابتدائی خاکے میں صرف انھی مضامین پر غور کیا جائے گا جو اب بھی فلسفے کا ایک حصہ ہیں لیکن جن مضامین نے مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔

باب اول کے خاتمے پر جو اشارہ کیا گیا تھا اس پر عمل کرتے ہوئے ہم تنقیدی و نظری فلسفے میں بنیادی تقسیم کریں گے۔ اول الذکر کا تعلق زیادہ تر علمِ انسانی کی تنقید اور استدلال کے عام طریقوں و اصولوں سے ہے۔ اسی لیے اس کے دو اہم شعبے علمیات و منطق ہیں۔ علمیات دو یونانی الفاظ کا مرکب ہے جس کے لفظی معنی 'علم کی سائنس' کے ہوتے ہیں۔ فلسفے کا یہ شعبہ انسان کے علم کی مشینری کا اس غرض سے مطالعہ کرتا ہے کہ یہ معلوم کر لے کہ انسان کس طرح فکر کرتا ہے اور علم کے باطنی شرائط و ضمنی مسلمات کیا ہیں۔ فرانس کے عظیم الشان فلسفی، رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء)، اور خصوصاً ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) اور ایمانیول کانٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) کے زمانے سے تمام فلسفیوں نے عام طور پر اس شعبے کو نہایت اہم تسلیم کر لیا ہے۔ ہم علمیات کی پھر سے نفسیاتی و مابعدالطبیعیاتی علمیات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اول الذکر علمی اعمال سے تحلیلی و توضیحی طور پر بحث کرتی ہے۔ ثانی الذکر ان اعمال کے نتائج کا مطالعہ کرتی ہے اور علمِ انسانی میں معنی کی ماہیت اور کائنات من حیث کل میں اس کے رتبے کے متعلق تحقیق کرتی ہے۔ اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں ہم اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ نفسیاتی علمیات کی دلچسپی زیادہ تر علم سے ہے جس حیثیت سے کہ وہ انسان کی ذہنی فعلیت ہے وہ یہ سوال اٹھاتی ہے کہ ذہن کے ارتقا میں علم کس طرح پیدا ہوتا ہے، ذہن کی دوسری حیثیتوں سے اس کا کیا تعلق ہے اور ان میں اس کا

کیا رتبہ ہے؟ اس کے برخلاف مابعد الطبیعیاتی علمیات زیادہ تر اس امر سے دلچسپی رکھتی ہے کہ عظیم تر کائنات میں علم کا کیا مرتبہ ہے اور کیا وہ کائنات من حیث کل کے ساتھ عینیت رکھتا ہے یا نہیں؟ ایک موضوعی یا ذہنی ہے جو علم کو عالم کے تعلق سے دیکھتی ہے؛ دوسری معروضی یا خارجی ہے جو علم کو معلوم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ چونکہ علمیات کے مطالعے کے یہ دونوں طریقے علم کی ماہیت کے سمجھنے کے لیے ضروری ہیں لہذا انتقادی فلسفے کے یہ دو شعبے ایک دوسرے کے مانع نہیں بلکہ وہ باہم ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ طالب علم کو خصوصیت کے ساتھ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ بعض فلسفی علم و علمی عمل کے بجائے "وقوف" و "وقوفی عمل" کے الفاظ کا استعمال بہتر سمجھتے ہیں اور بعض ان الفاظ کو بطور بدل استعمال کرتے ہیں۔　55

منطق فلسفے کا علمیات سے زیادہ قدیم شعبہ ہے اور ابتدا میں علمیات منطق ہی میں شامل تھی۔ منطق کی سب سے قدیم شکل ارسطا طالیسی صوری منطق ہے۔ جس کا نام ارسطو کے نام پر رکھا گیا ہے۔ ارسطو وہ پہلا فلسفی تھا جس نے پہلی دفعہ ان منطقی نظریات و تصورات کو جو اس کے زمانے تک پیدا ہوئے تھے فلسفے کے ایک علحدہ شعبے کی شکل میں منظم کیا۔ اس نے استدلال کے اس طریقے کو بھی تکمیل دی جو قیاس کہلاتا ہے جس میں پہلے دو منطقی حدود کا ایک حد اوسط یا حد مشترک سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور پھر ان کی باہمی اضافت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ارسطا طالیسی صوری منطق، منطق کے بنیادی مقصد کی اچھی مثال ہے جو انسانی استدلال کے ضروری اولیات قواعد و اصول کو ظاہر کرنا اور ان کو منظم طور پر تکمیل دینا ہے بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ منطق قیاسی اب بھی ضروری ہے گو وہ یقین کرتے ہیں کہ اس کی اس حد تک ترمیم و تکمیل لازمی ہے کہ وہ جدید ترقیوں کو بھی ملحوظ نظر رکھے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ارسطا طالیسی منطق جدید زندگی میں ایک تاریخی غلطی ہے اور وہ اس کو بالکلیہ ترک کر دینا چاہتے ہیں۔ اسی لیے منطق کی دوسری شکلیں پیدا ہوئی ہیں۔

ان میں سے ایک مابعد الطبیعیاتی منطق ہے جو زیادہ تر ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء)

باب ۵

کی منطق کی تکمیل ہے ہیگل نے کانٹ کی علمیات کو وسعت دے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ عقل نظامِ فطری و نطرتِ انسانی دونوں کی اصل ہے۔ انسان میں استدلال کا سمجھنا اس عقلیت کا سمجھ لینا ہے جو تمام حقیقت میں رونما ہے۔ منطق کی اسی شکل کی رو سے مابعد الطبیعیاتی منطق علاً وہی ہے جو مابعد الطبیعیاتی علمیات ہے۔ میری رائے میں۔ جان ڈلوے اور اس کے اسکول کی نام نہاد "اختیاری منطق" مابعد الطبیعیاتی منطق ہے گو کہ وہ ہیگل کی منطق سے کافی مختلف ہے۔ زمانۂ جدید میں بول، وین، شہر ڈر اور بعد میں پیانو، کوتورات، وائٹ ہڈ اور رسل جیسے علمائے منطق کی رہبری میں منطق کا وہ شعبہ جس کو ریاضیاتی یا علائمی منطق کہا جاتا ہے منصۂ ظہور میں آیا۔ یہ معمولی زبان کو چھوڑ کر نہایت اصطلاحی علائم کے مجموعے کا استعمال کرتا ہے جیسا کہ اعلیٰ ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح وہ ان تمام منطقی اضافات کے اظہار میں جو ذہن انسانی سے علیحدہ صداقت رکھتے سمجھے جاتے ہیں زیادہ صحت اور صوری وقتِ نظر کا استعمال چاہتا ہے۔ ان اضافات کی حقیقت کے اظہار کے لیے بعض علمائے منطق (Subsistence) کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اضافات ایک ایسے منطقی قسم کا وجود رکھتے ہیں جو موضوعی یا ذہنی معنی میں موجود ہے نہ خارجی معنی میں، نہ ذہنی معنی میں اور نہ مادی معنی میں۔ تاہم ایک معنی کے لحاظ سے ان کی دنیا وجود کی دنیا سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ اسی پر ثانی الذکر کا وجود مبنی ہے۔ لہٰذا علائمی منطق بھی دراصل مابعد الطبیعیاتی قسم کی منطق ہے۔ یہ نہایت تجریدی و اصطلاحی شے ہے اور مقدمۂ فلسفہ کے نصاب میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔ ۵۶

چوتھی قسم کی منطق عملی منطق یا طریقیات ہے۔ اس کو اکثر استقرائی منطق کہا جاتا ہے جو ارسطو کی استخراجی منطق کے خلاف ہے۔ اس قسم کی منطق تحقیقات کے ان مختلف طریقوں کا، جو واقعات کے کسی دائرے کی تحقیق میں استعمال ہوتے ہیں، تفصیل سے امتحان کرتی اور ان پر تنقید بھی کرتی ہے۔ یہ اعداد و شمار کے طریقے ارتقائی و تقابلی طریقوں، اصطفاف، اور ان اختیار و مشاہدے کے طریقوں پر مشتمل ہے جو مادی علوم میں استعمال ہوتے ہیں اور نیز مفروضہ، توجیہ و تمثیل کے

باب ۵

طریقوں پر بھی۔ درحقیقت علمی تحقیقات کے تمام عمومی طریقوں کے تنقیدی تعین پر فلسفے کا وہ شعبہ مشتمل سمجھا جاتا ہے جس کو طریقیات یا علمی منطق کہا جاتا ہے۔

منطق فلسفیانہ علم کا ایک ایسا پیچیدہ و بستہ نظام ہے کہ طالب علم سے اس کا تعارف کرانے کے لیے ایک علحدہ نصاب کی ضرورت ہوگی۔ عموماً یہ نصاب مجموعہ ہوتا ہے روایتی ارسطاطالیسی صوری منطق کا (جس میں معلم کے مذاق کے موافق ترمیم کرلی جاتی ہے) اور طریقیات[1] کا۔ مابعد الطبیعیاتی منطق و علامتی منطق نیز علمیات اس قدر ناقابل برداشت طور پر اصطلاحی واقع ہوئے ہیں کہ گریجویٹ اسکولس کے باہر ان کا محنت کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا جاتا لیکن فلسفے کے اعلیٰ تر نصاب کا یہ ایک ضروری حصہ ہوتے ہیں۔

اب اگر ہم نظری فلسفے کی طرف توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصے ہیں: مابعد الطبیعیات اور نظریۂ اقدار۔ لفظ مابعد الطبیعیات بعض دفعہ فلسفے کے ہم معنی استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس طرح پیدا ہوا کہ ارسطو کے بعض تصانیف کو 'میٹا فزیکا' کہا گیا۔ 'میٹا' کے معنی وہ چیز ہے جو بعد میں آتی ہے اور فزیکا یونانی میں 'طبیعت' کو کہتے ہیں۔ اس طرح محض اتفاقی طور پر ہمارا لفظ 'مابعد الطبیعیات' پیدا ہوا۔ اس سے مراد فلسفے کا وہ شعبہ ہے جو تمام انتہائی مسائل کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ نہایت نظری ہے کیونکہ وہ ان عمیق ترین مسائل کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے جو فطرت کے جداگانہ تحقیقات کے سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات و نفسیات میں، لیکن جن کے جواب بغیر کسی ایک سائنس کے مخصوص قوانین و معطیات سے باہر قدم رکھنے کے حاصل نہیں ہوسکتے۔ علمائے مابعد الطبیعیات کی شہرت پیشہ ور فلسفیوں تک میں اچھی نہیں

---

[1] دیکھو میری منطق کی کتاب (The Principle of Reasoning An Introduction to Logic and Scientific Method) اشاعت ثانی سنہ ۱۹۳۰ء اور میری منطق کی دوسری کتاب (Illustrations of the Methods of Reasoning) (سنہ ۱۹۲۷ء)۔ دونوں کی اشاعت ڈی ایپلٹن اینڈ کمپنی کی جانب سے ہوئی ہے۔ آر، ایم ایٹن کی کتاب General Logic میں علامتی منطق پر ایک فصل ہے۔

باب۵ خصوصاً یہ ان فلسفیوں میں بدنام ہیں جو انتہائی مسائل کے جواب کے اصول کے متعلق تشکک واقع ہوئے ہیں ؎

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من
ایں حرف معمّا نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوئے من و تو
چوں پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

بہت سارے ہم عصر مفکرین کا یہ یقین ہے کہ علمائے مابعد الطبیعیات "پس پردہ مصروف گفتگو ہیں" انھیں صرف وہی رات نظر آتی ہے "جس میں ساری گائیں سیاہ ہیں" یا "شیر کی وہ گوی جس میں پیر کے نشان داخل ہوتے ہوئے تو نظر آتے ہیں لیکن واپسی کا نشان نہیں ملتا"

۵۸ مابعد الطبیعیات کے تین شعبوں میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ کونیات، یہ کائنات من حیث کل کا علم ہے اور ان افکار پر مشتمل ہے جن کا تعلق وسیع زمان۔ مکان والی دنیا کی بدایت و ماہیت سے ہوتا ہے۔ انیسٹائین کا نظریۂ اضافیت موجودہ زمانے کی کونیات میں انقلاب پیدا کر رہا ہے۔

وجودیات، وجود محض کا علم ہے۔ یہ وجود کی انتہائی ماہیت سے بحث کرتی ہے، ہستی کے مختلف اقسام، حقیقت کے مختلف مدارج، اور وجود کے انتہائی اقسام کا (جن پر انسانی تجربے کی دنیا مشتمل ہے) تعین کرنا چاہتی ہے۔ کیا حیات و ذہن انتہائی طور پر حقیقی ہیں؟ کیا توانائی ہستی کی دوسری تمام صورتوں کی اصل ہے؟ کیا کائنات میں وحدت ہے یا کثرت، وحدیت یا کثرتیت؟ یہ ان سوالات کے چند نمونے ہیں جن سے وجودیات میں بحث کی جاتی ہے۔

مابعد الطبیعیاتی نفسیات، ذہن یا روح یا نفس، یا شخصیت کی انتہائی ماہیت سے بحث کرتی ہے۔ کیا نفس محض یا الیغو یا انا کا وجود ہے جو ہماری زندگی کے جداگانہ تجربات سے ماوراء ہے؟ اگر ہے تو اس کی ماہیت کیا ہے؟ کیا وہ لازمانی نفس ہے جس کا جسم نہیں؟ کیا وہ سرمدی ہے؟ کیا وہ جسم کے پہلے موجود تھا اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد باقی رہے گا؟ کیا بالآخر ایک ہی حقیقی نفس کا

باث　وجود ہے یا نفوس کی کثرت پائی جاتی ہے؟ یہ ان سوالات کے نمونے ہیں جن پر مابعد الطبیعیاتی نفسیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اور اس کے تمام شعبے فلسفے کے نہایت قدیم حصے ہیں۔

نظریۂ اقدار نظری فلسفے کا وہ حصہ ہے جو کائنات میں قدر (یا قیمت) کے مرتبے اور اس کی ماہیت سے بحث کرتا ہے۔ اس کی تقسیم عام نظریۂ اقدار اور مخصوص شعبہ واری فلسفوں میں ہو سکتی ہے جن میں سے ہر ایک کسی ایک قسم کی قیمت سے بحث کرتا ہے۔ عام نظریۂ اقدار فلسفے کا ایک جدید شعبہ ہے جو ابھی مابعد الطبیعیات سے جدا ہوا ہے جیسا کہ آر بی پیری نے اپنی جدید کتاب (The General Theory of Value) (عام نظریۂ اقدار) اور ڈبلیو سی اربن نے اپنی اہم کتاب (Valuation-Its Nature and Its Laws) ("تثمین، اس کی ماہیت اور اس کے قوانین") میں اس کی وضاحت کی ہے۔ (دیکھو حصۂ دوم باب ۲ اور حصۂ سوم باب ۶، اسی کتاب میں نیچے) یہ

۵۹　دونوں فلسفی اور ان کے اتباع یہ امید کرتے ہیں کہ فلسفے کا یہ شعبہ بہت جلد ایک جداگانہ علم کی صورت اختیار کرے گا۔ یہ قیمت کی عمومی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو شاید ہر قسم کی قیمت میں موجود ہے اس عمومی ماہیت کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ بعض مصنفین کا کچھ خیال ہے اور بعض کا کچھ اور بعض کو تو اس امر سے انکار ہے کہ عمومی قیمت کا وجود بھی ہے۔ ہماری قیمت کا جو عام نظریہ ہو اسی سے فلسفے کے ہر شعبے کے متعلق (جس میں قیمت کی کسی خاص قسم سے بحث ہوتی ہے) ہماری ذہنی حالت کا تعین ہوتا ہے۔

قیمت کے شعبہ واری فلسفے خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک تہذیب کے کسی خاص پہلو کی فلسفیانہ توجیہ سے بحث کرتے ہیں اخلاقیات اخلاقی قیمت کی ماہیت اور اخلاقی وجوب یا فرض کے مبدا اور ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اجتماعی و سیاسی فلسفۂ خصوصی طور سے معاشی و ملی قیمتوں سے بحث کرتا ہے جہاں تک ان میں کاروبار و کھیل کود میں مصروف ہونے والے ذہنوں اور اقوام و ملل و نحل کی توجیہ شامل ہے جمالیات آرٹ یا فن کی قیمت و ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے، فن کے وسیع ترین معنی لیے جانے چاہییں تاکہ اس میں

جمال کا سر اظہار جو ادب، موسیقی، فنون لطیفہ اور فطرت میں ہوتا ہے شامل ہو جائے۔
فلسفۂ اقدار کے ان تین قدیم شعبوں کے علاوہ شعبہ داری فلسفوں کی ایک بڑی تعداد کا یہاں ذکر لازمی ہے فلسفۂ سائنس (جس میں تاریخ سائنس کا کسی قدر بیان شامل ہے)، تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے فلسفۂ مذہب (جو دینیات سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ تمام مذہبی شعور اور تمام مذاہب کی غیر متعصبانہ طور پر توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے) دنیا کے عظیم الشان مذاہب کے متعلق ہمارے علم میں ترقی ہونے کی وجہ سے ایک نہایت اہم شعبہ بن گیا۔ فلسفۂ قانون یا مسلم اصول قانون ابھی معاشرت کی روز افزوں پیچیدگیوں کے باعث زیادہ اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ زمانۂ حال میں آسولڈ اسپینگلر کی کتاب The Decline of the West (زوال مغرب) کی اشاعت کی وجہ فلسفۂ تاریخ میں ایک بڑا ہیجان پیدا ہو گیا ہے۔ ان دنوں امریکہ میں فلسفۂ تعلیم ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہ مختلف شعبہ داری فلسفے ناگزیر طور پر کم و بیش ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اور یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ اُن میں سے کسی ایک کا مطالعہ بغیر ایسے سوالات کے اٹھانے کے کیا جا سکے جو کسی دوسرے سے تعلق نہ رکھتے ہوں کیونکہ تہذیب انسانی کے سارے اقدار لازمی و غیر منفک طور پر ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔

فلسفے کے شعبوں کا مندرجۂ ذیل نقشہ مذکورۂ بالا توضیح کو اجمالاً پیش کرتا ہے:۔

۱۔ فلسفۂ تنقیدی	ا۔ علمیات	۱۔ نفسیاتی علمیات۔
		۲۔ مابعد الطبیعیاتی علمیات
	ب۔ منطق	۱۔ ارسطاطالیسی صوری منطق
		۲۔ جدید مابعد الطبیعیاتی منطق
		۳۔ علامتی یا ریاضیاتی منطق
		۴۔ عملی منطق یا طریقیات

۲۔ فلسفۂ نظری
- ا۔ مابعد الطبیعیات
  - ۱۔ وجودیات
  - ۲۔ کونیات
  - ۳۔ مابعد الطبیعیاتی نفسیات
- ب۔ نظریۂ اقدار
  - ۱۔ عام نظریۂ اقدار
  - ۲۔ شعبہ واری فلسفے
    - ا۔ اخلاقیات
    - ب۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ
    - ج۔ جمالیات
    - د۔ فلسفۂ سائنس
    - ھ۔ فلسفۂ مذہب
    - و۔ فلسفۂ تاریخ
    - ز۔ فلسفۂ قانون
    - ح۔ فلسفۂ تعلیم

۲۔ فلسفے کے عام مسائل

۶۱ فلسفے کے ہر شعبے کے مخصوص مسائل ہوتے ہیں جن پر علٰحدہ کتابوں اور علٰحدہ نصابوں میں بحث ہوتی ہے۔ اگر فلسفے پر ایک عام مقدمہ لکھا جائے تو ان مخصوص مسائل کو زیادہ عام مسائل کی تحت رکھنا پڑتا ہے جو کم و بیش مختلف شعبوں میں ملتے ہیں۔ اس لیے بجائے اس کے کہ ہر جداگانہ شعبے کے مضامین سے علٰحدہ بحث کریں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ سارے مواد کی ترتیب ان چار عام مسائل کے تحت کی جائے۔

(۱) مسئلۂ علم و وجود۔ علم و وجود کا عام مسئلہ ماہیت علم و طریقۂ علم کے مختلف

باٹ نظریات سے بحث کرتا ہے۔ نیز وجود و حقیقت کے معنی و ماہیت اور حقیقت کے مدارج و درجات کے اقسام کے نظریوں سے بھی۔ مکان و زمان، مادی اشیاء اور اُن کی صفات، نفسی تمثالات، حیات، توانائی، حُسن، خدا وغیرہ کو کس قسم کی حقیقت سے منسوب کیا جائے؟ وہ مختلف طریقے کیا ہیں جن سے انسان وجود کی صورتوں کا علم حاصل کرتا ہے؟ اس قسم کے سوالات علم وجود کے عام مسئلے میں شامل ہوتے ہیں۔

(۲) مسئلۂ صداقت و کذب: ایک اور عام مسئلہ جو مذکورۂ بالا مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے صداقت و کذب کی ماہیت کا مسئلہ ہے۔ یہ بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جس کی بہت سارے مسائل میں تحلیل ہوسکتی ہے۔ ماہیت صداقت کے مختلف نظریات، مختلف معیارات جن کی وجہ سے ہم صداقت و کذب میں امتیاز کرتے ہیں، صداقت کا حقیقت یا وجود و قیمت سے تعلق، انسانی غلطی کا مابعد الطبیعیاتی مرتبہ، جس میں التباسات ادراک نیز غلط تیقنات یا فریب بھی شامل ہیں۔ یہ ہیں وہ مسائل جن پر اس عام مسئلے میں بحث کی جاتی ہے۔

(۳) ذہن و بدن کے باہمی تعلق کا مسئلہ: ہر فلسفی کو بالآخر اس مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے جس کو بدن و ذہن یا ذہن و بدن کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔ ذہن و بدن کی ماہیت کے متعلق متعدد نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ ذہن کے دو توجیہات "کرداری" میکانکی اور غائی و مقصدی میں ایک زمانے سے مناقشہ جاری ہے جس میں تمام مذاہب کے فلسفی حصہ لے رہے ہیں۔ اس مسئلے کا اخلاقیات و فلسفۂ مذہب والے آزادی ارادہ کے مسئلے پر اہم اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بدن و ذہن کے اشکال کا حل زندگی کے اخلاقی و مذہبی فلسفے کی ترقی میں فیصلہ کن بن جاتا ہے۔

۶۲ (۴) مسئلۂ قیمت و شر: ایک اور عام مسئلہ جو نہایت عملی اہمیت رکھتا ہے کائنات میں قیمت کی ماہیت و مرتبت کا مسئلہ ہے۔ قیمت سے ہماری کیا مراد ہے؟ قیمت کی اہم انواع یا اقسام کیا ہیں؟ کیا قیمتیں (یا اقدار) انسان کی آفریدہ ہیں اور بالکلیہ انسانی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، یا وہ غیر انسانی و سرمدی حقائق ہیں؟ اور عام شر اور مخصوص برائیوں کے متعلق ہم کیا جانتے ہیں؟ وجود کی

باب۳ برائیوں کو کسی فلسفے میں کیا مرتبہ دیا جانا چاہیئے؟ شر کی تعریف کس طرح کرنی چاہیئے؟ اگر شر دور کیا بھی جاسکتا ہے تو کس طرح؟ یہ وہ سوالات ہیں جو قیمت و شر کے عام مسئلے میں پیدا ہوتے ہیں۔

۳۔ فلسفے کی اہم انواع

ان چار عام مسائل کو ایک فلسفی اپنے جس طریقے سے حل کرے گا اسی سے اس کے فلسفے کی نوعیت کا بھی تعین ہوگا۔ گو ان مسائل کے حل میں مختلف مذاہب کے فلسفیوں کا کافی اتفاق ہے تاہم جو کچھ ابھی ہم نے کہا وہ صحیح ہے۔ کیونکہ ظاہری اتفاق کے تحت توجیہ و تاکید کا پھر ایسا فرق ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک شخص ایک فلسفے کا نمایندہ قرار دیا جاتا ہے اور دوسرا شخص دوسرے فلسفے کا۔ علاوہ ازیں فلسفے کی اہم انواع کا تعین کرتے وقت ہمیں اس امر کا خیال رکھنا پڑتا ہے کہ کس طرح ان عام مسائل میں سے کسی مسئلے کا حل دوسرے مسائل کے حل سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ گو بعض فلسفی اس امر پر سخت معترض ہوتے ہیں کہ انھیں کسی جماعت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا اور تمام فلسفیانہ تشخصات کو مطعون قرار دیتے ہیں تاہم انکار نہیں ہوسکتا کہ ان دنوں فلسفے کی مختلف انواع وجود رکھتی ہیں۔ ہمعصر فلسفے سے وقوف حاصل کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم ان انواع کے اختلافات اور ان کی مماثلتوں کو ایک حد تک سمجھ جائیں۔

اسی لیے ہم اپنی تصریحات کو ان اہم انواع کے تحت ترتیب دیں گے اور ہر نوع سے تعلق رکھنے والے مواد کو پھر سے تقسیم کرنے کے لیے مذکورۂ بالا چار مسائل کا استعمال کریں گے۔ اگر تم چاہو تو ہر مسئلے کی جداگانہ بحثوں کو مسلسل پڑھ سکتے ہو اس طرح مسائل کو نہ کہ انواع کو ترتیب و تنظیم کا اہم اصول قرار دے سکتے ہو۔ جو کچھ کہ مواد پیش کیا گیا ہے اس کا دونوں طریقوں سے مطالعہ کرنا مفید ہوگا، ۶۳

پہلے ایک طریقے سے اور بعد دوسرے طریقے سے یہاں پر تین اہم انواع میں امتیاز کیا گیا ہے (۱) تصوریت (۲) حقیقیت (۳) نتیجیت اور ہر ایک پر حصۂ دوم، سوم و چہارم میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان تین اہم انواع کے علاوہ بعض اہم تحریکات سے بھی مختصر طور پر بحث کرنی ضروری ہوگی جو حصۂ پنجم میں دیگر انواع کے عام عنوان کے تحت کی گئی ہے۔

اس بات کا اضافہ کیا جانا چاہئے کہ تاریخ فلسفہ فلسفے کا ایک علحدہ شعبہ ہے جس کو اوپر شامل نہیں کیا گیا۔ تاریخ فلسفہ کا کم از کم چار مختلف زاویۂ نگاہ سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ہم ہر عظیم الشان تہذیب میں فلسفے کے تاریخی نشو و نما کا نشان لگا سکتے ہیں اور اس طرح فلسفیانہ ارتقا کے اہم میلانات کا ایک سریع و جامع نقطۂ نظر حاصل کر سکتے ہیں۔ یا ہم فلسفے کے عام مسائل (خصوصاً جن کا اوپر ذکر ہوا) میں سے ہر مسئلے کی بحث کی تاریخ کا پتا لگا سکتے ہیں۔ یا بالآخر اہم انواع کی تاریخ کا نشان لگا سکتے ہیں۔ یہاں تاریخ فلسفہ سے بحث کرنا ہمارا مقصود نہیں کیونکہ اس کے لئے ایک علحدہ نصاب کی ضرورت ہے[1]

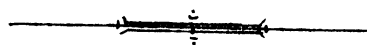
ذیل میں تاریخ فلسفہ کے مطالعے کے چار زاویۂ نگاہ کا ایک خاکا دیا جاتا ہے:-

- انطباعات و تمدن ہائے مختلفہ
  - (الف) مشرقی فلسفہ
    - ۱۔ چینی
    - ۲۔ ہندو
    - ۳۔ ایرانی
  - (ب) مغربی فلسفہ
    - ۱۔ یونانی
    - ۲۔ رومی و یونانی
    - ۳۔ قرون وسطیٰ
      - (ا) عیسائی
      - (ب) یہودی
      - (ج) عربی
    - ۴۔ جدید یوروپی و امریکی

[1] تمام اکابر فلاسفۂ سلف (سنہ۱۶۰۰ء سے لے کر سنہ۱۹۰۰ء تک) کے انتخابات کے لیے دیکھو میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) مطبوعہ کروول سنہ۱۹۳۱ء۔

۶۴ باب

۲۔ شعب	۱۔ تاریخ منطق و علمیات ۲۔ تاریخ اخلاقیات ۳۔ تاریخ جمالیات ۴۔ تاریخ نفسیات ۵۔ تاریخ سائنس ۶۔ تاریخ فلسفۂ اجتماعیہ و سیاسیہ ۷۔ تاریخ تعلیم ۸۔ تاریخ فلسفہ
۳۔ مسائل	۱۔ مسئلۂ علم و وجود کے حل کی تاریخ ۲۔ مسئلۂ صداقت و کذب کے نظریات کی تاریخ ۳۔ مسئلۂ ذہن و بدن کی تاریخ ۴۔ مسئلۂ قیمت و شر کی تاریخ
۴۔ انواع	۱۔ تصوریت و تصوف کی تاریخ ۲۔ فطریت، مادیت و حقیقیت کی تاریخ ۳۔ ایجابیت، انیت و نتیجیت کی تاریخ ۴۔ مدرسیت و دیگر انواع کی تاریخ

حصّۂ دوّم
تصوّریت

باب (۱)

تصوریت کیا ہے

۱۔ الفاظ، تصور، تصوری و تصوریت

۶۷ بحیثیت فلسفہ تصوریت کو سمجھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ تصور، تصوریت اور تصوری کے الفاظ پر بحث کر لی جائے۔ ہارنلے نے اپنی کتاب (Idealism as Philosophy) (تصوریت بحیثیت فلسفہ) کا ایک باب (دوم) انھی الفاظ کے معنی کی تصریح میں صرف کر دیا ہے اور ہیسٹنگ (Hasting) کی (Encyclopedia of Religion Ethics) میں ان الفاظ پر اور (Encyclopedia Britanica) میں لفظ تصوریت پر اچھے مضامین ہیں۔ یہاں پھر ان الفاظ کے اہم معانی کا خلاصہ پیش کر دیا جاتا ہے اور اس معاملے میں مذکورۂ بالا ماخذ ہی کو استعمال کیا گیا ہے۔

(الف) تصوّر:— عام زبان میں لفظ تصور کے معنی اس شے کے ہوتے ہیں جس کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں۔ عام زبان میں یہ لفظ جان لاک کے فلسفے سے آیا

باب

لیکن یہاں اس کا وہ ٹھیک تضمن باقی نہ رہا جو لاک کی کتاب "(Essay Concerning Human Understanding)" میں تھا لاک "تصور" کی تعریف اس طرح کرتا ہے: "جس شے کا ذہن اپنی ذات میں ادراک کرتا ہے، یا جو ادراک نکر یا فہم کا براہ راست معروض ہے" (کتاب دوم باب ۸، بند ۹) نفسیات میں لفظ تصور کے اصطلاحی معنی ہوتے ہیں۔ انسانی علم کے نشو ونما کے تین مدارج حس، ادراک، تصور کہلاتے ہیں۔ تصورات تیسرے درجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ بالڈون کی ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی (فلسفہ و سائنس کا لغت) میں تصور کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "تصور ایک ایسی شے کے کم و بیش محاکات کا نام ہے جو حواس کے سامنے حقیقۃً موجود نہ ہو"۔ لفظ تصور کے یہ روایتی نفسیاتی معنی دراصل ڈیوڈ ہیوم کے فلسفے سے آئے ہیں۔ اس نے تصور کی تعریف

۶۸

یہ کی تھی کہ تصور ارتسام کی نقل ہے اور ارتسام سے اس کی مراد حس ہے یا وہ "چیز جو حواس کے لیے واقعی موجود ہو"۔ لیکن لفظ تصور ہیوم یا لاک کے فلسفے سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ ہم ٹھیک طور پر نہیں جانتے کہ یہ کس طرح یونانی زبان میں پانچویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا، لیکن شاید پہلی مرتبہ فلاطون نے اس کو فلسفے کے اصطلاحی لفظ کے طور پر استعمال کیا تھا لیکن اس کے نزدیک اس کے معنی ان دو معانی سے بالکل مختلف تھے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اس کے تصورات "اعیان" ہیں یا "حقیقی اشیا" ہیں جن کی جزی اشیا "نقول" ہیں۔ مثلاً گھوڑے یا ہاتھی کی ایک عین کلی یا تصور پایا جاتا ہے جو گھوڑے یا ہاتھی کی تمام اصلی صفات پر مشتمل ہوتا ہے اور جزی گھوڑے اور ہاتھی اس عین یا جوہر کی ماہیت میں حصہ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ ہاتھی گھوڑے بنتے ہیں۔ فلاطون کے لیے ابدی و لازمانی اعیان یا تصورات کا ایک عالم موجود ہے اور یہ عالم حواس سے بہت زیادہ حقیقی ہے۔ فلاطون کے بعد میں آنے والے تلامذہ خصوصاً وہ جنھیں نوفلاطونیہ کہا جاتا ہے اور عیسائی فیلسوف، مثلاً سینٹ اگسٹائن، نے تصورات کو خدا کی ذات کے ماتحت کرکے فلاطون کے اصلی خیال کو بدل دیا۔ تصورات خدا کے ذہن میں مخلوق اشیاء کے (جن سے ہماری یہ مرئی دنیا بنی ہے) عقلی اعیان یا مثل ہیں۔ یہی تھے لفظ تصور کے

جو تمام قرونِ وسطیٰ میں رائج تھے اور جو اب بھی فلاطونیہ میں رائج ہیں۔ اس طرح لفظ تصور کے چار جدا معنی ہیں: فلاطون کے نزدیک تصور ایک ابدی نمونہ تھا جو خدا سے بھی زیادہ حقیقی تھا؛ نوفلاطونیہ نے اس کو خدا کے ماتحت کر دیا اور وہ خدا کے ذہن کا ایک نمونہ یا مثال قرار پایا؛ لاک نے اس کو انسان کے ذہن کا بدیہی معروض قرار دیا (جب انسان فکر کرتا ہے)؛ اور ہیوم نے اس کی تعریف یہ کی کہ وہ ارتسام کی ایک مدھم نقل ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ تاریخ فلسفہ میں لفظ تصور کے معنی میں تنزل ہوا ہے۔

(ب) تصوری — عام زبان میں لفظ آئیڈیل[1] کے معنی بعض دفعہ اپنی نوع کی عمدہ شے کے ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک آئیڈیل دن ہے یا آئیڈیل موقع ہے۔ آئیڈیل کا لفظ (جس کا ہم یہاں ترجمہ کر رہے ہیں) لاطینی زبان سے ماخوذ ہے۔ لفظ تصور کو یونانیوں سے لینے کے ایک عرصے بعد رومیوں نے (Idealis) کا لفظ بنایا اور یہی آئیڈیل کا مبدا ہے۔ اس لفظ سے ایک معنی کی رو سے وہ چیز تعبیر ہوتی ہے جو کامل ہو اگر اس کا تحقق ہو سکے، مراد یہ کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا مثلاً جب ہم آئیڈیل (اس معنی میں نصب العین کا لفظ شاید اردو میں استعمال ہوگا۔ م) یونیورسٹی یا کلیاتی جماعت کا ذکر کرتے ہیں تو تمام موجودہ جامعات اور کلیاتی جماعتیں آئیڈیل (نصب العینی) ہونے سے کچھ کم ہی رہ جاتی ہیں۔ فلسفے میں یہ لفظ اسی تضمن کے ساتھ اکثر استعمال ہوتا ہے۔ آئیڈیل (نصب العین) وہ کامل نمونے ہیں جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں جو کبھی پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتے۔ آئیڈیل کے ایک تیسرے معنی بھی ہیں جب وہ کسی ایسے مرام خیالی کے لیے جو بالکل غیر عملی ہوتی ہے کسی قدر حقارت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی سخت متعصب شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ آئیڈیلسٹ (خیالی) ہے۔ ہنری فورڈ کی یہ تجویز کہ کرسمس تک سپاہیوں کو خندقوں سے نکال لیا جائے اور ان کا

---

[1] آئیڈیل۔ انگریزی زبان میں یہ لفظ جیسا کہ متن میں بتلایا گیا ہے مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، اردو میں اس کا ترجمہ کسی ایک ایسے لفظ سے جس کے معنی اتنے ہی مختلف ہوں ناممکن ہے، اسی لیے آئیڈیل کا لفظ رکھا گیا۔ م۔

باب ۱

یورپ کو "جہاز امن" بھیجنا بہتوں کے نزدیک خیالی سمجھا جائے گا اور بڑے معنی میں آئیڈیل. کلیسیا کے لیے تو شریف ترین آئیڈیل (نصب العین) بھی اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

(ج) تصوریت۔ ــ تصوریت (آئیڈیلزم) کے عام معنی کا لفظ آئیڈیل کے معنی سے تعین ہوتا ہے۔ اس طرح اس لفظ کے تین معنی ہیں۔ (۱) خیالی وغیرحقیقی افکار، (۲) بلند و ناقابلِ حصول اخلاقی جمالیاتی و مذہبی معیارات اور (۳) رفیع لیکن قابلِ حصول غایات۔

لفظ تصوریت کے فلسفیانہ معنی کا تعین لفظ تصور کے معنی سے ہوتا ہے۔ یہ ان نظریات کے طرف اشارہ کرتے ہیں جو کائنات کی انتہائی حقیقت کو تصورات پرمشتمل سمجھتے ہیں۔ (تصور کے کسی ایک معنی میں جن کا اوپر ذکر ہوا)۔ اس طرح تصوریت سے ذہنیت (مَنٹلزم) یا ذہنی تصوریت یا مظہریت مراد ہوتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت یا تو ارواح اور اُن کے تصورات ہیں یا تصورات کا ایک غیر متجانس مجموعہ جس کو بعض دفعہ شعور کا چشمہ کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تصوریت کے معنی فلاطونیت کے ہو سکتے ہیں، وہ نظریہ جس کی رو سے تجربۂ حواس کے پردے کے پیچھے ابدی اعیان یا جواہر کی ایک تصوری دنیا ہے جس کا انتظام کسی خاص اصول کے مطابق ہوا ہے۔ جو عام طور پر اخلاقی سمجھا جاتا ہے۔ پھر تصوریت کے معنی تصوریت مطلقہ کے ہو سکتے ہیں جس کی رو سے حقیقت فطرت و تاریخ انسانی میں تصورات کے ظہور کا عقلی عمل ہے، یہ عمل تصور مطلق سے شروع ہوا ہے اور اسی کے طرف رجوع کرے گا۔ یا لفظ تصوریت کے معنی دینیتی تصوریت کے ہو سکتے ہیں، جو خدا کو حقیقت برتر قرار دیتی ہے اور اس کے تصورات کو وہ نمونے سمجھتی ہے جن کی وجہ سے دنیا و مافیہا کی دائمی تخلیق و تکفیل ہو رہی ہے۔ اس طرح تصوریت فلسفے کی حیثیت سے ایک ایسی عبا ہے جس کے مختلف رنگ ہیں۔ ہم بعد میں چل کر تصوریت کے اقسام کے سوال پر توجہ کریں گے لیکن پہلے اس کی عام خصوصیات کی تشکیل ضروری ہے۔

باب

۲۔ فلسفۂ تصوریت کی عام خصوصیات

تصوریت کی کوئی ایسی تعریف پیش کرنی جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی ہو نہایت مشکل امر ہے۔ حقیقت میں یہ اتنی مشکل شے ہے کہ اکثر تصوریہ اس کی کوشش ہی نہیں کرتے۔ اور اکثر تصوریت کے نقاد اس کی ایک ایسی نوع کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے نزدیک نہایت کمزور ہے اور پھر اس پر اپنے وار کرتے ہیں، اور اس کی تردید سے یہ اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے تصوریت سے نجات حاصل کر لی ہے۔

تصوریت کی تمام صورتوں کے متعلق ایک بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ وہ تمدن یا تہذیب کا نہایت احترام کرتی ہیں۔ تصوریت کی جڑیں انسانی تمدن میں مضبوطی کے ساتھ جمی ہوئی ہیں اور اس کے حامیوں کو اس کا علم بھی ہے۔ اسی لیے اہل تصوریت دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت ترقی کے متعلق تو کم گفتگو کرتے ہیں لیکن ترتیب و ثبات کے متعلق زیادہ۔ تصوریت آرام، تن آسانی، اور شخصی لذت کی محبت و تلاش کو تمدن کے زیادہ خارجی و برتر نصب العینوں کے تحت رکھتی ہے۔ وہ انسانی تاریخ اور اس کے اداروں کے معنی و مقصد کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ ساری کائنات کو اخلاقی، مذہبی و جمالیاتی غایات کے زیر حکومت سمجھتی ہے اور ان تمدنی اقدار کو فرد و جماعت سے بالا و برتر خیال کرتی ہے۔ ہر فرد بشر کا اور بحیثیت مجموعی سیاسی معاشی اجتماعی نظام کا وجود ہی اس لیے ہے کہ ان تمدنی اقدار کا حصول ممکن ہو سکے۔ لیکن تصوریت کی یہ عمومی خصوصیات دنیا کے تمام عظیم الشان مذاہب کی بھی خصوصیات ہیں اور وہ اتنی وسیع ہیں کہ انھیں تصوریت سے (جو ایک فلسفیانہ نظریہ ہے) بالکل ایک نہیں کر دیا جا سکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ اس امر پر زور دیا جائے کہ بحیثیت فلسفہ تصوریت ان خیالات میں شریک ہے۔

۷۱

باب۲ بلاشبہ تصوریت وہ فلسفہ ہے جس کی دلچسپی حیات کے مذہبی پہلو سے بنی نوع انسان کے عمیق و دوررس روحانی خواہشات سے، انسان کی آرزوئے ابدیت سے اور اس تمنا سے ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ دنیا کے عمیق معنی کو حقیقی طور پر سمجھنا چاہتا ہے تصوریت ہی تقریباً وہ واحد فلسفہ ہے جس کے ہاتھ سے یہ یقین نہیں چھوٹا کہ ہر انسان کی ایک قیمت ہوتی ہے، اور وہ یہ ایمان رکھتا ہے کہ حقیقت انتہائی اس قیمت کے پورا کرنے میں انسان کی تائید کرتی ہے۔ تصوریت کے ناقدین کی نگاہ میں یہ اس کی نہایت اہم کمزوری ہے لیکن اس کے حامیوں کے نزدیک یہ ایک ناقابل فنا قوت ہے۔

جب ہم فلسفیانہ تصوریت کے قلب تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اس نہایت اہم سوال سے ابتدا کرنا پڑتا ہے: وہ انتہائی حقیقت کیا ہے جو ہمیں تجربے میں ملتی ہے؟ فلسفیانہ تصوریت اس عمیق سوال کا کس طرح جواب دیتی ہے؟ "مابعد الطبیعیاتی تصوریت (اس واحد اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ کے ہو سکتے ہیں) کی رو سے موضوع و معروض کی اضافت فلسفے کا ایک نہایت اہم نقطۂ آغاز ہے، اور اس اضافت کے بارے میں اس کے نزدیک یہ اصول قطعی ہے کہ معروضات کا وجود صرف ایک موضوع ہی کے لیے ہو سکتا ہے اور موضوع جو ہی ذات میں معروضات کا عامل ہے، ایک برتر شے ہے اور اس حیثیت سے اسی کو فلسفیانہ فکر کے عمل کا تعین کرنا چاہئے۔"[1] فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب کا یہ ۷۲ ایک طریقہ ہے اور اسی طریقے سے تصوریت کی مختلف صورتیں پیدا ہوئی ہیں۔

ان صورتوں میں سے ایک نہایت عجیب و دلچسپ صورت نظریۂ ہمہ منم (سولپسزم) ہے۔ اس نظریے کی رو سے فاعل یا فکر کرنے والی ذات اور اس کے تصورات ہی صرف حقائق ہیں اور ساری خارجی دنیا اسی ذات کا ایک خواب ہے۔ اڈگر الن پو (G. A. Poe) نے اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اس خیال کو نہایت

[1] ارنسٹ ٹرالش: ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس جلد ہفتم صفحہ ۹۰ (مطبوعہ سکبنرس)۔

اچھے طریقے سے ادا کیا[1] ہے لیکن پو کے نزدیک خواب دیکھنے والی ذات بھی ایک خواب ہی ہے۔

تصوریت کے نقاد نہایت خوشی سے یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہی ایک صورت ہے جو تصوریت منطقی توافق کے ساتھ اختیار کرسکتی ہے اور چونکہ یہ ایک بیہودہ خیال ہے لہٰذا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ساری تصوریت قابل رد ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایک بے معنی و بیہودہ نقطۂ آغاز پر قائم ہے۔ لیکن براڈلے جو ایک مشہور حامی تصوریت ہے خود ان لوگوں میں سے ایک ہے جنھوں نے نظریۂ ہمہ منم کا منطقی بیہودہ پن نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے جو یہ ہے کہ اس نظریے کا قائل اپنے وجود کا اقرار کرتے ہیں جس چیز کو ثابت کرنا چاہتا ہے اس کو ابتداء ہی میں فرض کرلیتا ہے کیونکہ ایغو یا انا تجربے کا بدیہی معروض ہرگز نہیں بلکہ ایک نہایت مرکب وجود ہے۔ بارنلے نے اس مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے "بدیہی تجربہ (یعنی) قائل ہمہ منم کی ذات یا انا جزی بھی ہے اور کلی بھی" اور اس کا کلی پہلو ہی اس کو ہمیشہ اس کی ذات کے ماورا لے جاتا ہے یہ اس کل کی زندگی ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے[2]۔

اب وہ کل کیا ہے جس کا نفس یا موضوع ایک حصہ ہے؟ کیا ہم اپنے اس بنیادی سوال کا غلط جواب نہیں دے رہے ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "موضوع"

---

[1] اس نظم کا عنوان (A. Dream Within a Dream) ہے۔

[2] آر۔ ایف۔ اے۔ ہارنلے، ہیسٹنگز کی انسیکلو پیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس جلد یازدہم صفحہ ۴۸۹۔ اس مضمون سے یہ سطر لی گئی ہے اس کا عنوان نظریۂ ہمہ منم Soliprism ہے۔ یہ ایک نہایت قیمتی مضمون ہے جو اس نظریے کے لغوی معنی اور تاریخ کے ماخذ و مبادی کا نشان لگاتا ہے۔ یہاں یہ بتلایا جانا ضروری ہے کہ برائٹمن نفس کو بدیہی تجربہ قرار دینے (اس کے لیے دیکھو میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) صفحہ ۱۴۰) اور اس کو "ابتدائی معطیہ" کہنے میں اپنے کو منطقی طور پر نظریۂ ہمہ منم کا حامی قرار دیتا ہے وہ اس خیال کو باؤن "واکثر تصوریہ" کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شاید اس کو اکثر تصوریہ کے بجائے "اکثر شخصیہ" کہنا چاہئیے تھا میری رائے میں فلسفۂ "شخصیت" کا یہ ایک اہم نقص ہے۔

باب

جو اپنی ذات میں معروضات کا حامل ہے، ایک برتر شے ہے؟ کیا ہمارا یہ قول ہم کو 'ہمہ ہنم' کا قائل نہیں قرار دیتا؟ ہاں اگر موضوع سے ہماری مراد انفرادی محدود ذہن ہے۔ اگر ہم موضوع معروض کی اضافت پر غور کریں تو ہمیں تصوریت کی یہ تعریف حاصل ہوتی ہے: "فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے تصوریت علم یا تجربہ کو ایک ایسا عمل سمجھتی ہے جس میں دو اجزا، موضوع و معروض، ایک دوسرے کے ساتھ باہمی احتیاج کی ایک ایسی کامل اضافت رکھتے ہیں جیسے تانے اور بانے میں پائی جاتی ہے .... ذہن کے بغیر منظّم دنیا کا وجود نہیں، موضوع اور اس کے تصورات ہی کے عمل کی وجہ سے ادراک حواس کا برہم زدہ و غیر مربوط مواد (جو خود ان دونوں عناصر سے لبریز ہے) نظامِ اشیاء کی وہ صورت اختیار کرتا ہے جس کو ہم 'فطرت' کہتے ہیں اور جو موضوع کے اسی طرح مقابل ہے جس طرح کہ بدن روح کے جس کے تقابل کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس نے بدن کو پیدا کیا ہے۔ اس کے برخلاف بغیر دنیا کے ذہن کا وجود نہیں، موضوع پر جو ماحول کا عمل ہوتا ہے اسی کی وجہ سے وہ تصوری فعلیت وجود میں آتی ہے جس پر اس کی ہستی مشتمل ہے۔ یہی وہ استعداد ہے جو ہماری روحانی زندگی کی عمیق ترین صداقت ہے[1]" فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب دینے کا یہ طریقہ یقینی ہمیں ہمہ ہنم کے نظریے سے دور لے جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں پہنچاتا کہاں پر ہے؟ نقاد کہتے ہیں کہ سیدھے مطلقیت کے منہ میں! اس طرح تصوریت کی رقاص 'ہمہ ہنم' و 'مطلقیت' کے درمیان حرکت کرتی ہے۔ تصوریت مطلقہ کی رو سے ساری حقیقت واحد منظم بالذات و ذی عقل کُل ہے جس کے محدود موضوع و معروض جزی حصص ہیں۔ ہیگل اس کل کو 'مطلق' یا 'تصورِ مطلق' کہتا ہے تصوریتِ مطلقہ کی کبھی حقیقت میں تردید نہیں کی گئی گو کہ اس کے دشمنوں نے بار ہا کہا کہ وہ اس کی تردید کرنے والے ہیں۔ اکثر اس کے بنیادی اصول کو نظر انداز کیا گیا، یا اس کو فضول کہا گیا ہے لیکن کبھی اس کی تردید نہیں کی گئی۔

۷۴

[1] جے۔ ایچ۔ میور ہیڈ: انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد دوازدہم صفحہ ۶۵ اور صفحہ ۶۹۔

بہر حال ان دونوں انتہائی صورتوں کو ماننے کے بغیر بھی ہم تصوریت کے حامی بن سکتے ہیں۔ یہاں بھی دوسرے امور کی طرح وسط ہی میں صداقت پائی جاتی ہے۔ لہذا ان دو انتہائی صورتوں کی تردید کے بعد بھی تصوریت بلا مضرت باقی رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک دیو کو اس کے بال اور پیر کے ناخن کاٹ کر مارنے کی کوشش کی جائے۔ گو سیامسن کی طاقت اس کے بال کاٹ لیے جانے کے بعد باقی نہیں رہی، تاہم وہ اس قابل تھا کہ اس کی قوت عود کر آئے۔ تصوریت سیامسن کی طرح ایک قوی ہیکل دیو ہے ممکن ہے کہ وہ آج اپنے اعدا کے سامنے سرنگوں ہو لیکن کل وہ انھیں غارت کر سکتی ہے۔ یہ ہرگز قرین قیاس نہیں کہ بیسویں صدی کے پچیس یا کچھ زیادہ سال اس فلسفے کو تباہ کر سکیں گے جو بیس سے زیادہ صدی نہایت عمدگی کے ساتھ نشو و نما کرتا رہا۔ جب تصوریت فنا ہو گی تو مخالف نظریات بھی فنا ہو جائیں گے اور خود فلسفہ بھی باقی نہ رہے گا۔

۳ ۔ تصوریت کے بعض جدید اصطلاحات

ای ۔ ایس ۔ برائٹ مین (E.S. Brightman) نے اپنی کتاب (A Philosophy of Ideals) (نصب العینوں کا فلسفہ) میں تصوریت کے چار انواع میں امتیاز کیا ہے۔ پہلی افلاطونی تصوریت ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسانی نصب العینوں اور قیمتوں کی خارجی حقیقت کا دعویٰ کرتی ہے دوسری بارکلے کی تصوریت ہے جو اپنے بانی بشپ بارکلے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے جس چیز کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ذہن یا شعور کی ماہیت رکھتی ہے۔ لیکن اس کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ

باب ۱

احتمال اس امر کا ہے کہ تمام حقیقت اپنے عین وماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہے جس میں وہ حصہ بھی شامل ہے جس کا ہمیں علم نہیں۔ تیسری ہیگل کی تصوریت ہے جس کا استدلال یہ ہے کہ واحد ذی عقل نظام کا کامل توافق ہی ایک خالص حقیقت یا قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔ چوتھی نوع لائبنزے کی تصوریت ہے جو جرمنی کے عظیم الشان فلسفی لائبنزے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کی رو سے ذات یا شخصیت ہی واحد انتہائی واساسی حقیقت ہے۔ تیسری نوع کو بعض دفعہ نظری تصوریت کہا جاتا ہے اور چوتھی شخصیتی تصوریت یا محض پرسنلزم (Personalism) یا ذینیت کہلاتی ہے۔

ہارنلے (Hoernle) نے بھی اپنی کتاب (Idealism as Philosophy) (تصوریت بحیثیت فلسفہ) میں تصوریت کی چار انواع میں تمیز کی ہے جو برائٹ من کی بیان کردہ چار انواع کے مانند ہیں مگر کچھ استثناآت کے ساتھ جن کا ذکر ابھی آتا ہے۔ ہارنلے تصوریت مطلقہ کو (جس کو برائٹ من ہیگل کی تصوریت کہتا ہے) تصوریت کی برترین شکل قرار دیتا ہے اس کے بعد اہمیت کے لحاظ سے روحانی کثرتیت کا درجہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت ارواح یا ارواح کی جماعت اور زندگی کے برترین وجود پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں تصوریت شخصیہ (جس کو برائٹ من اعلیٰ ترین شکل قرار دیتا ہے) اور بارکلے کی تصوریت شامل ہوجاتی ہے۔ ہارنلے روحانی وحدیت کو تیسری نوع قرار دیتا ہے جس کی رو سے "حقیقت واحد غیر شخصی روحانی قوت ہے جو ساری چیزوں میں اپنا اظہار کر رہی ہے"۔ وہ شوپنہور اور برگسان کو اس نوع کا حامی قرار دیتا ہے۔ برائٹ من نے جو اصطفاف پیش کیا ہے وہ اس قسم کی تصوریت کو نظرانداز کرتا ہے لیکن یقینی طور پر ہر کامل اصطفاف میں اس کا شامل ہونا ضروری ہے۔ چوتھی قسم کے لیے ہارنلے انتقادی تصوریت کو پیش کرتا ہے جو ایمانیول کانٹ کے انتقادی فلسفے پر مبنی ہے جس کو بعض دفعہ سائنٹفک یا تقنینیہ تصوریت بھی کہا جاتا ہے۔ شاید برائٹ من اس کو ہیگل کی تصوریت کے تحت جگہ دے گا لیکن درحقیقت یہ تصوریت کی ایک جدا شکل ہے[۱]۔

۷۶

---

[۱] دیکھیے ایم ہی میاسن: ورلڈ آف فلاسفی جلد سوم صفحہ ۴۴۹ تا صفحہ ۴۵۷۔

ان دونوں تقسیمات میں ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ برائٹ مین فلاطونی تصوریت کو بجا طور پر تصوریت کی ایک بے مثل شکل قرار دیتا ہے۔ اسی شکل سے ڈین انج اور دوسرے معاصر تصوریہ کا تعلق ہے۔ ان لوگوں کو ہارنلے کی امتیاز کردہ دوسری شکلوں سے وابستہ کرنا غلطی ہوگی۔ علاوہ ازیں ان دونوں مصنفوں نے اس جدید تصوریت کو بالکل نظر انداز ہی کر دیا جس کو اٹلی میں کروچے جنٹیلے و دیگر فلاسفہ نے ترقی دی ہے گو اس کی بنیاد ہیگل کا فلسفہ ہے تاہم وہ جرمنی، انگلستان اور امریکہ کی تصوریت مطلقہ سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا چاہئیے۔ اس لیے میری رائے میں معاصر تصوریت کا مندرجۂ ذیل اصطفاف ضروری ہے۔

۱۔ تصوریت مطلقہ	۱۔ وجود مطلق بحیثیت روح (کروچے اور جنٹیلے۔ دیکھو باب پنجم، باب اول بند ۱)
	۲۔ وجود مطلق بحیثیت عقل (براڈلے، بوسانکوٹ، کرائٹن، ہارنلے، پاؤلسن، ونڈلبنڈ و دیگر فلاسفہ)
	۳۔ وجود مطلق بحیثیت ذی عقل ذات یا ارادہ (رائیس، ہاکنگ، لےٹن، مس کالکنز، پرنگل پیٹیسن وغیرہم)
۲۔ روحانی کثرتیت	۱۔ تصوریت شخصیہ (ہاؤن، فلیولن، برائٹ مین، میاک کونل وغیرہم)
	۲۔ دینیت (وارڈ وغیرہ)
۳۔ روحانی وحدتیت	برگساں اور اس کے اتباع
۴۔ سائنٹفک تصوریت، یا نو۔کانٹیت	نیاٹارپ، کیاسیرر وغیرہم
۵۔ فلاطونی تصوریت	ڈین انج وغیرہ

باب (۲)

تصوریت کے طریقے

۱۔ کیا تصوریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟

۷۷

انیسویں صدی کی ابتدا میں جو ردِّ عمل تصوریت کے خلاف شروع ہوا اور جس کی انتہا حقیقیت و نتیجیت کی تکمیل میں جا کر ہوئی، اس کا محرک کچھ یہ خواہش بھی تھی کہ فلسفے کو سائنٹیفک بنایا جائے۔ فلسفے کے ان دونوں اقسام کے نمایندوں کا تصوریت کے خلاف جو سب سے زیادہ عام الزام ہے وہ یہ ہے کہ یہاں ایک خاص حکیمانہ (سائنٹفک) طریقۂ عمل موجود نہیں۔ کیا یہ الزام صحیح ہے؟

بعض حامیان تصوریت کے اقوال کو سن کر اور نیز یہ دیکھ کر کہ ان میں سے اکثر اپنے طریقے کو واضح طور پر بیان کرنے میں ناکامیاب ثابت ہوئے ہیں ہمیں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ الزام صحیح ہو۔ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ تصوریہ کا جو بھی طریقہ ہے اس کو تصوریت کے نظریے اور تعلیم کی توضیح کی خاطر پس پشت ڈال دیا جاتا ہے

اسی عمل کی وجہ سے نقاد کے اس الزام میں کچھ وزن پیدا ہو جاتا ہے کہ تصوریت کا کوئی طریقہ نہیں، وہ محض ایک روایتی یا ادبی فلسفہ ہے۔ لیکن چونکہ فلسفے کو ترقی پذیر، حکیمانہ و باطریقہ ہونا چاہیئے لہذا تصوریت دراصل ایک فرسودہ کہن فلسفے کے سوا کچھ نہیں۔ جب بوسانکوٹ جیسا عظیم الشان فلسفی یہ لکھے کہ "مجھے اعتراف ہے کہ فلسفے کے طریقے کے متعلق یہ ساری بحث اس مجھے تو مہمل و طول بحث معلوم ہوتی ہے" تو پھر نقاد کا یہ الزام صحیح سمجھا جا سکتا ہے۔ ای ایس برائٹ مین نے بجا طور پر اس امر کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے کہ بہت سارے تصوریہ طریقے کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں اس کا مضمون ("The Personalistic Method in Philosophy") تصوریت شخصیہ کے نقطۂ نظر سے طریقے کا ایک عمدہ بیان ہے اور اس غلط یقین کے دور کرنے میں ضرور مدد دے گا کہ تصوریہ اپنے فکر و نظر میں کسی طریقے کے پابند نہیں[1]۔

بلا شبہہ یہ غلط خیال ہے اور بہتوں کو اس سے دھوکا ہوا ہے۔ تصوریت کا کم سے کم ایک طریقہ ضرور رہا ہے اور وہ جدلیاتی طریقہ ہے۔ گو یہ نہایت کہن سال ہے تاہم فحول فلاسفۂ تصوریت اسی طریقے کو اب بھی برابر استعمال کرتے ہیں۔ ہم اسی روایتی طریقے پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۲۔ جدلیاتی طریقہ

مغربی تہذیب میں وحدیت کا پہلا عظیم الشان قائل پارمی نائڈس Parmenides تھا، وہ ایک یونانی فلسفی تھا جو افلاطون سے پہلے گزرا ہے

[1] بوسانکوٹ کا قول اس کی کتاب Three lectures on Aesthetics صفحہ ۳ سے کلی لیا گیا ہے۔ دیکھو Methodist Review جلد ۱۰۳ صفحہ ۳۶۸ تا صفحہ ۳۸۰ میں ای۔ ایس برائٹ مین کا مضمون محولۂ بالا۔

مابعد

اور جس نے فلاطون کے لیے راستہ تیار کیا ہے۔ جب پارمینائڈس اور اس کے شاگرد زینو نے فہم عام کے مختلف تصورات کے متعدد تناقصات ظاہر کیے تو اُن کا طریقۂ استدلال دراصل جدلیاتی تھا۔ ہم خصوصیت کے ساتھ تصور حرکت پر غور کریں گے۔ اس تصور کے تناقصات کو "استبعاداتِ زینو" کہا جاتا ہے، اور جب سے کہ اس نے ان کو پیش کیا ہے یہ فلسفے میں خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک تیر پرّاں، کا استبعاد کہلاتا ہے اور دوسرا اکیلز اور کچھوے کا استبعاد اکیلز ایک خرگوش ہے۔ زینو نے استدلال کیا کہ تیر حرکت نہیں کرسکتا کیونکہ یا تو وہ اس جگہ حرکت کرے گا جہاں پر وہ ہے یا اس جگہ جہاں پر وہ نہیں، اور یہ دونوں حالتیں ممکن نہیں۔ اسی طرح وہ حجت کرتا ہے کہ خرگوش کچھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ اس طرح اس نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ حرکت ناممکن ہے اور ہستی ناقابل حرکت۔ یہ جدلیاتی طریقے کا پہلا استعمال ہے جس کا ہمیں علم ہے اور جو ابتدا میں محض اس امر پر مشتمل تھا کہ تصورات کے تناقصات و استبعادات کو بتلا دیا جائے اور جس تصور میں تناقصات پائے جائیں اس کو مہمل قرار دیا جائے۔ اس طریقے کو سقراط کے سوال و جواب والے طریقے سے بہت وسعت دی گئی جس کو فلاطون کے مکالمات میں پیش کیا گیا ہے۔ سقراط و فلاطون دونوں نے اس طریقے کو ان تصورات کے حصول کے لیے استعمال کیا جو تناقص سے پاک ہیں۔ وہ پہلے کسی

۷۹

تعریف کے پوشیدہ ابہام کو ظاہر کرتے تھے اور پھر دوسری تعریف کے اور پھر تیسری کے و قس علیٰ ذالک لیکن عموماً بالآخر یا تو وہ شے زیر بحث کی اچھی طرح تعریف کردیتے یا پڑھنے والے پر چھوڑ دیتے کہ وہ خود ایک عمدہ تعریف دریافت کرلے۔ اس تعریف میں وہ صداقت شامل ہوتی جو ان متعدد مسترد تعریفات میں پوشیدہ تھی اور ہر غلطی سے پاک ہوتی۔ اس طرح سقراط اور افلاطون نے جدلیاتی طریقے کو ایک تعمیری طریقہ بنا دیا۔

صدیوں بعد ہیگل نے اس قدیم جدلیاتی طریقے کو لیا اور ایک اساسی مابعد الطبیعیاتی طریقۂ استدلال کی حیثیت سے اس کو مکمل کیا کسی دوسری چیز کی بہ نسبت زیادہ تر اسی طریقے کے استعمال نے ہیگل کو "جدید تصوریت کا آدم" قرار دیا۔

اس کا استدلال یہ تھا کہ ہر تصور (جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ) ایک متضاد تصور کے تکوین کا باعث ہوتا ہے۔ یہ متضاد تصورات اس صداقت کے دو پہلوؤں پر مشتمل ہوتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے والے تصور میں پائی جاتی ہے اور یہ پھر اپنی باری میں ایک دوسرے اعلیٰ تر تصور کے موافق ہونے چاہییں، جو اس معنی میں اعلیٰ تر ہو کہ ابتدائی تصور کی بہ نسبت تناقص سے زیادہ پاک ہو۔ مثلاً ہستی کے تصور سے ابتدا کر کے ہم عدم ہستی تک پہنچتے ہیں، جو اس کا تضاد ہے اور یہ دونوں تکون کے تصور میں آ کر متوافق ہو جاتے ہیں۔ کسی تعقل کے معنی کے ایجابی و سلبی پہلو کو دریافت کرنے اور ان کو ایک اعلیٰ تر تعقل کے موافق بنانے کے عمل کو ہیگل فکر کی جدلیاتی حرکت کہتا ہے۔ اس کی انتہا تصور مطلق میں ہوتی ہے جو اس عمل میں ظاہر ہونے والے تمام تضادات کا کامل توافق[1] ہے۔

لوونبرگ اپنی کتاب (Hegel selections) (انتخابات ہیگل) کے مقدمے میں دعویٰ کرتا ہے کہ یہ طریقہ حقیقت میں درست ہے لیکن ہیگل نے جو فلسفیانہ نظام اس طریقے کے استعمال کی وجہ سے قائم کیا ہے وہ دراصل مغالطہ آمیز ہے۔ اس سے کم از کم یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو اب بھی ایک ایسا قابل فلسفی تسلیم کرتا ہے جو ہیگل کا پیرو نہیں۔ جب بوسانکوٹ نے اس عبارت کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا فوراً اس چیز کا اضافہ کیا کہ "فلسفے میں مجھے صرف ایک طریقے کا علم ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام متعلقہ واقعات کو ایسے تصورات میں پھیلایا جائے جو فکر کے نزدیک جامع و مانع و متوافق بالذات تسلیم کر لیے جائیں"، تو اس نے جدلیاتی طریقے کو قبول کر لیا جس کی ہیگل نے تکمیل کی تھی۔ بوسانکوٹ نے اپنی ساری تصانیف میں اس طریقے کو تسلیم کر لیا ہے اور فلسفیانہ مسائل کے حل میں اس کا برابر استعمال کیا ہے جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ تصوریہ کی ساری تصنیفات پر جدلیاتی طریقے کی اس جدید ہیگلی صورت کا اثر رہا ہے وہ جدید تصوریت کے

[1] ریبری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ہیگل کا انتخاب۔ بحیثیت مجموعی ان محسوسات و معقولات کا تجزیہ پڑھو۔

باب ۲ مطالعے میں کوئی ترقی نہ کرسکے گا۔ اس امر کے دریافت کرنے میں صبر کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، لیکن تصوریت کو سمجھنے کا یہی راز ہے۔

تاہم تصوریت کا ایک اور روایتی طریقہ ہے اور وہ وجدان کا طریقہ ہے۔ اب ہم اس پر غور کریں گے۔

۳۔ طریقۂ وجدان

فلاطون اور ارسطو سے لے کر اب تک تصوریین نے طریقۂ وجدان کی ایک نہ ایک صورت پر زور دیا ہے۔ لفظ وجدان مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، لیکن سب میں مشترک تصور صداقت کا وہ راست یا بدیہی وقوف ہے جو معمولی فکر کے تحلیلی، استدلالی، قدم بہ قدم چلنے والے طریقے کا ضد ہے۔ فلاطینوس (Plotinus) کا (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) (جو ایک عظیم الشان نوفلاطونی فلسفی صوفی تھا) اس امر پر اصرار تھا کہ عقلی علم کا وجود، جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے، صرف اس لیے ہے کہ ذہن کو اس نقطے تک پہنچا دے جہاں وہ حقیقت کے متعلق ایسی بصیرت حاصل کرسکتا ہے جو استدلالی عقل کی جداگانہ تشکیلات کے ماورا ہوتی ہے۔ سینٹ اگسٹائن اور تمام عیسائی صوفی فلاسفہ کی رائے بھی اسی کے مماثل تھی سینٹ انسلم (۱۰۳۳ء تا ۱۱۰۹ء) نے پہلی مرتبہ لاطینی لفظ Intuitus (وجدان) کو اصطلاحی معنی میں استعمال کیا جو وجود من حیث ہو کے بدیہی علم کے ہیں۔ اس نے خصوصیت کے ساتھ سینٹ پال کے مقولے پر اس کا انطباق کیا: "اب میں جزواً لیکن بالمواجہ جان رہا ہوں"، مطلب یہ کہ وجدانی علم بالمواجہ ہو کر جاننے کو کہتے ہیں۔ ۸۱ والیسٹر تک، جو مدرسیت کا دشمن ہے، کیٹو کی زبانی کہلواتا ہے: "اے آسمانی صداقت اب میں صاف و روشن طریقے پر تیرا انظارہ کروں گا، پوشیدہ طور پر نہیں جیسا کہ اس وقت میسر ہوتا تھا جب کہ زندگی نے ہمیں مارنے والی نیند میں مبتلا کر رکھا تھا۔

باب ۲

زندگی ایک خواب ہے! موت ہمیں بیدار کرتی ہے!"
مدرسیت کے دوسرے فلسفیوں نے وجدان کے لفظ کو سینٹ انسلم والے معنی ہی میں استعمال کیا ہے۔ شی والیر (Chevalier) نے ڈیکارٹ کی جو نفیس سوانح عمری لکھی ہے اس میں وہ حتمی طریقے پر ثابت کرتا ہے کہ فلسفۂ جدید کے بانی اور تحلیلی ہندسے کے مکتشف نے اس طریقے کو عقلی استدلال کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ پیاسکل کا قول ہے کہ "قلب کے اپنے دلائل ہیں جن کا عقل کو علم نہیں"۔ اسپنوزا نے علم کی ایک تیسری قسم کا ذکر کیا ہے جو ادراک و تعقل کے علم سے برتر ہے جس کو وہ حکیمانہ وجدان (Scientia intuitiva) کہتا ہے اور اس کے نزدیک یہ کلی حقیقت کا بدیہی وجدان یا خدا کی عقلی محبت ہے۔ فشتے اور شلنگ، ہیگل کے عظیم الشان جرمن معاصر خصوصیت کے ساتھ اس طریقۂ علم پر زور دیتے ہیں۔
زمانۂ جدید میں مشہور فرنچ فلسفی اور ادب کا نوبل پرائز حاصل کرنے والا ہنری برگساں علم وجدانی کی شدت کے ساتھ اس لیے حمایت کرتا ہے کہ اس سے سائنس کے تحلیلی طریقے کے بہ نسبت حقیقت کی ماہیت کے متعلق زیادہ عمیق و صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ وجدان کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "وجدان جبلت ہے جو بے غرض اور شاعر بالذات ہے اور اپنے معروض پر غور کرنے اور اس کو غیر متعین طور پر وسیع کرنے کے قابل بن گئی ہے" وجدان عقل کے نقائص کو دور کرتی ہے جو در اصل حقیقت کے زیادہ ٹھوس حصوں سے کام لینے کا ایک آلہ ہے۔ وجدان سے ہمیں حقیقت کی باطنی و حقیقی روح کا پتا چلتا ہے۔ گو انسان وجدان سے زیادہ فہم عقلی یا استدلال عقلی سے کام لیتا ہے لیکن وجدان اسی وقت کام میں آتا ہے جب ہمارے عمیق ترین اغراض کا معاملہ ہوتا ہے۔ "یہ ہماری شخصیت، ہماری حریت، کل فطرت میں ہمارے رتبے، ہماری ابتدا اور شاید ہماری انتہا پر روشنی ڈالتا ہے جو گو کم زور و مضطرب ہوتی ہے تاہم یہ رات کی اس تاریکی کو دور کر سکتی ہے جہاں ہمیں عقل چھوڑ جاتی ہے"[1] ہمیں فلسفے کی

۸۴

---

[1] ہنری برگساں: (Creative Evolution) (ارتقائے تخلیقی) صفحہ ۲۶۸ مترجمۂ آرتھر مچل (ہولٹ)۔

بنیاد سائنس پر قائم کرنی چاہیئے، لیکن ہمیں اس کی تعمیر مُدرَّب و غیر مُدرَّب وجدانات کی بنیاد پر بھی کھڑی کرنی چاہیئے اور ان کو قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے راستے کے طور پر استعمال کرنا چاہیئے۔ جو شخص طریقۂ وجدان کا استعمال فلسفیانہ صداقت کے حصول کے لیے نہیں کرتا وہ تصوریت کو سمجھنے کی بھی امید نہیں کر سکتا۔

۴ تضمینی مقرونیت کا طریقہ

اب ہمیں تصوریت کے حقیقی طریقے کے طور پر طریقۂ "تضمینی مقرونیت" کی تشکیل کی کوشش کرنی چاہیئے۔ یہ جدلیاتی طریقے اور وجدانی طریقے سے تیار ہوگا۔ میں اس طریقے کو طریقۂ "تضمینی مقرونیت" اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اس کا حقیقیت کے طریقۂ "تعمیری تجرید" سے جہاں تک ممکن ہوسکے پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کروں جس کی توضیح حصۂ سوم باب دوم میں کی گئی ہے۔

تضمینی کا لفظ زیادہ تر اسی معنی میں استعمال ہوا جس معنی میں کہ وہ منطق میں حد منطقی کی تضمین کی تعلیم میں ہوتا ہے۔ کسی لفظ کی تضمین اس وقت بیان کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی ایک مثال لے کر اس کی ماہیت میں شامل ہونے والے سارے عناصر یا اجزا بیان کریں۔ لفظ تضمینی کا اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے ہم کہ سکتے ہیں کہ کسی وجود کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت اس کی تمام صفات یا اضافات یا حیثیتوں پر مشتمل ہوتی ہے، خواہ وہ کچھ ہوں یا کسی حد تک بھی مکان و زمان میں ایک دوسرے سے جدا ہوں تضمینی خصوصیات، اپنے کمال و عمق کے ساتھ، اور ایک دوسرے کے تعلق کے لحاظ سے، اس طریقے کا وہ پہلو ہیں جن کو لفظ تضمینی تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا اظہار اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کسی شئے کے تمام پہلوؤں کو "مثلاً" باہجا دیکھا جائے" لفظ مقرونیت جزی و بے مثل پہلو پر زور دیتا ہے۔ ہر وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ وہ بے مثل ہے۔ مقرونیت کا

لفظ اس امر کی دلالت کے لیے استعمال کیا گیا ہے کہ تضمینی صفات کا امتزاج کچھ ایسے بے شکل طریقے سے ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک انفرادیت' یا کُل مقرون کی تشکیل عمل میں آئی ہے۔ اس طرح تضمینی مقرونیت کا طریقہ کُل مقرون کی تلاش کرتا ہے جو کسی شئے کے ان پہلوؤں میں وحدت پیدا کرتا ہے جو بظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں یہ کُل مقرون اس جزی شئے کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ لہٰذا ہم ان حقائق کو جو توضیحی مقرونیت کے طریقے سے حاصل ہوتے ہیں "کلیات مقرون" یا انتمائی نظامات کہہ سکتے ہیں جب حقیقت کا مابعد الطبیعیاتی نہ کہ حیاتیاتی یا مادی تصور پیش نظر ہوتا ہے تو یہ حقیقت کے ناقابلِ تحویل اکائیاں قرار دی جاسکتی ہیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ طریقہ فرض کرتا ہے کہ حقیقت' مابعد الطبیعیاتی معنی کے لحاظ سے' کلیات مقرون پر مشتمل ہے۔ ابتدا ہی میں وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ تجریدی وغیر مربوط" سخت ذرات" یا "نرم ارواح" پائی جاتی ہیں موجود ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ صفات یا کیفیات کی ترکیب عمل میں آئی ہو۔ جو شئے بھی وجود رکھتی ہے وہ دوسری شئے سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے ایک ترکیبی کُل کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ عینیت محض یا اختلاف محض ناقابلِ فکر ہیں۔ ہر وجود جو کسی بھی قسم کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا دعویٰ کر سکتا ہے' اپنی اصلی ہیئت میں عینیت فی الاختلاف' یا کلیت مقرون ہے۔

جس مسئلے سے ہر مفکر کو سابقہ پڑتا ہے وہ اس امر کا دریافت کرنا ہے کہ وہ مخصوص کلی مقرون کیا ہے جس سے تجربے کا کوئی پہلو تعلق رکھتا ہے۔ اس کو ان اشارات کا تتبع کرنا پڑتا ہے جو اس خاص پہلو سے حاصل ہوتے ہیں' یہاں تک کہ وہ ان دوسرے پہلوؤں تک جا پہنچتا ہے جو اس کو اس اصل نمونے کے ادراک کے قابل بناتے ہیں جس سے اس موجودہ پہلو اور دوسرے متعلقہ پہلوؤں کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کو ابتدا ہی اس مفروضے سے کرنی چاہیئے کہ اس اصل نمونے کا وجود پایا جاتا ہے اور ذہن اس کو دریافت کرنے کے قابل ہے۔ اور اس کلی مقرون کے قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کو وجدان کا بھی استعمال کرنا چاہیئے اور فکر کا بھی۔ لیکن تضمینی مقرونیت کے طریقے کا اہم نکتہ تو یہ ہے کہ

باب ۳ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ تمام مظاہر یا سارے پہلوؤں کا معاینہ ایک ایسی عینیت کے تعلق سے کیا جانا چاہیئے جو ان میں وحدت پیدا کرتی ہے اور یہ سب مل کر ایک مجموعہ نہیں بلکہ ایک کُلّی مقرون بن جاتے ہیں۔

۸۴ ایک مثال سے اس کی توضیح ہوگی۔ لنڈبرگ نے نیویارک سے پیرس تک جو پرواز کی اس کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کیا ہے؟ فہم عام کے نقطۂ نظر سے ہوابازی کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم کارنامہ ہے۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کے انطباق سے ہمیں اس واقعے کی کیا مابعد الطبیعیاتی حقیقت حاصل ہوگی جس کے وقوع کے متعلق بلاشبہ ہر باخبر شخص کو اتفاق ہوگا؟

بہت ساری طبیعی صفات (یا وہ عناصر جن میں علمائے طبیعیات ان طبیعی صفات کی تحویل کریں گے) اس واقعے کا جز ہیں۔ مثلاً خود طیارہ، اس کی پیچیدہ وحسین ساخت، وہ مواد جس سے اس کی تعمیر ہوئی ہے۔ ایندھن اور تیل جن کا مشین میں استعمال ہوا، لنڈبرگ کی غذا، کپڑے جو اس نے پہنے، اس کا مادی جسم تضاد موسم کے حالات جو اس کو سفر میں درپیش ہوئے وہ جگہ جہاں سے وہ چلا اور جہاں پر وہ اترا، اور وہ آلات وادوات جن کا اس نے تعین راہ کے لیے استعمال کیا۔ ایک جدید اصطلاح کا استعمال کرتے ہوئے ہم لنڈبرگ کے پرواز کے ان سارے پہلوؤں کو اس مابعد الطبیعیاتی یا کلی مقرون کے کلاں بینی طبیعی موجودات کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ہم اس طبیعی۔ کیمیائی نظریے کو بھی تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سارے جسیم معروضات بے شمار پروٹان اور برقیوں سے مرکب ہیں جو حرکت کے مختلف مداروں میں ہیں۔ تاہم ان سب کی وحدت کا ظہور ایک عظیم الشان حرکت میں ہوا تھا جو پیارس کے جانب عمل میں آئی اور جس کی نگرانی ایک تنہا ہوا باز کر رہا تھا۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں یہ سارے کلاں بینی اور خردبینی موجودات شامل ہیں۔

اس میں حیاتیاتی اور عضویاتی اجزا بھی شامل تھے جو مذکورۂ بالا دونوں قسم کے تھے۔ ہوا باز نے جو غذا کھائی تھی اس کو معدے نے جزو بدن بنایا اور قلب کی متواتر حرکت نے اس کو سارے جسم میں تقسیم کیا اس کے اعصاب، دماغ

اور دوسرے جسمانی اعضا کو اپنا اپنا فعل پوری طرح ادا کرنا پڑا۔ یہ پرواز ایک ایسی ہستی سے ممکن تھی جو زندگی کے نور سے معمور تھی۔ اور کون جانتا ہے کہ کتنی اور زندہ عضویتیں ایک نہ ایک طریقے سے اس پرواز سے وابستہ تھیں؟ تاہم ان سارے عظیم حیاتیاتی وعضویاتی معروضات کو علمائے سائنس بے شمار صغیر موجودات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اس پرواز میں کتنے ہی چھوٹے بڑے حیاتیاتی عضویاتی اجزا کیوں نہ ہوں تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے سب مابعدالطبیعیاتی حقیقت میں شامل ہیں۔

اس میں جو مکانی زمانی اضافات شامل ہیں وہ صاف ظاہر ہیں۔ عرصہ و فاصلہ، طیارے کی آسمان میں بلندی، رفتار، حرکت، یہ اور دوسرے تمام مکانی زمانی پہلو اس تاریخی پرواز کی مابعدالطبیعیاتی حقیقت کا حصہ ہیں۔ اور جو اقدار (یا قیمتیں) اس میں شامل ہیں ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ طیارہ، ایندھن، تیل اور غذا اور ٹکٹ کی قیمت جو گھر آنے کے لیے لنڈبرگ نے ادا کی، انعام جو اس نے جیتا، طیاروں کی قیمت میں جو اضافہ ہو گیا، یہ ساری معاشیاتی قیمتیں ہیں جو بلاشبہ پرواز کی مابعدالطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔ لیکن اس سے پیدا شدہ جمالیاتی و اخلاقی اقدار بھی ہیں۔ پرواز کے ختم پر ایک ایسا ہیرو نمودار ہوتا ہے جس پر بے شمار نوجوان فدا ہوتے ہیں اور اس کی تقلید کرتے ہیں۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے یہ سارے اقدار جن کا پرواز سے تعلق ہے اس کی حقیقت کا ایک حصہ ہیں ذہنی عناصر تو اور بھی ضروری ہیں۔ لنڈبرگ کا ذہن جس نے اس پرواز کو سوچا، وہ سارے منصوبے جو اس نے احتیاط کے ساتھ باندھے اور تفصیل کے ساتھ پورے کیے، وہ کامل ہنر جو سالہائے سال کی سخت محنت سے اس کو حاصل ہوا ہوا بازی کا اصطلاحی علم اور حافظے جو اب تک محفوظ ہیں، یہ سب اور دوسرے سارے ذہنی عناصر اس پرواز کی مابعدالطبیعیاتی حقیقت میں شامل کیے جاتے ہیں۔ اور نہ اجتماعی عناصر کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ لوگوں کا وہ ہجوم جنھوں نے لنڈبرگ کو پرواز کرتے اور آسمان سے اترتے دیکھا مبہوت ہو کر ان کا نعرۂ تحسین بلند کرنا، یہ تمام اور دوسرے اجتماعی عناصر

باب ۲

تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے اس مخلد الذکر پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔

۸۶ تاہم یہ سارے مختلف اجزا یا عناصر اس وحدت کے بغیر کیا ہیں جو ان کو یکجا جمع کیے ہوئے ہے؟ تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نصب العینی مرتب نظام پایا جاتا ہے اور یہی کلی مقرون، جس کے مذکورۂ بالا اجزا حصص ہیں، لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہ کل کوئی محسوس شے نہیں۔ کوئی اس کو چھو سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے، سن سکتا ہے نہ چکھ سکتا ہے اور نہ کسی حاسۂ توازن یا کسی چھٹے حاسہ سے جو معلوم یا نامعلوم ہو، دریافت کر سکتا ہے۔ یہ کوئی مکانی زمانی نوع سے تعلق رکھنے والی شے نہیں۔ مکانی زمانی اجزا اس میں شامل ضرور ہیں، لیکن جب ہم اس کو پرواز کا محض ایک واقعہ کہتے ہیں تو بہت سارے دوسرے اہم عناصر کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور صرف زمانی خصوصیت کو اس کی حقیقت کی دلیل سمجھ لیتے ہیں۔ کلی مقرون ہونے کی حیثیت سے اس کے واقعۂ زمانی ہونے کی خصوصیت دوسرے پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو ہے۔ اور یہی بات اس کے ہر پہلو کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ ہر مادی میکانکی جز، ہر حیاتی و عضویاتی جز، ہر روحانی و اجتماعی جز کو، اس کلی مقرون کی ایک تضمینی صفت سمجھا جانا چاہیے اور کبھی بھی خود اس کل کے ساتھ ایک نہیں کر دیا جانا چاہیے۔ یہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت نہ کسی واحد پہلو، نہ ان کی کسی جماعت، نہ ہر جماعت سے منتخب کردہ پہلوؤں کے مجموعے سے متحد کی جا سکتی ہے محض اس لیے یہ تمام جماعتوں کے پہلوؤں کی کلیت ہی سے متحد کی جا سکتی ہے جن کو ایک کلی مقرون میں متحد تصور کیا جاتا ہے نہ کہ بعض مجموعے یا کلیت میں۔ اس کل کا دریافت کرنا لنڈبرگ کی پرواز کو بحیثیت مابعد الطبیعیاتی حقیقت کے سمجھنا ہے جو اس کو ہوا بازی کی تاریخ کے ایک واقعے کے طور پر سمجھنے سے بالکل جدا چیز ہے۔ تضمینی مقرونیت کا طریقہ کسی کل کے مختلف عناصر کو ایک حرکی و عضوی کل میں متحد کرنا اور پھر اس متحد و مرتب نظام کو انتہائی حقیقت سمجھتا ہے۔ اس اعتراض کا کہ یہ کلی مقرون فلسفی کے دماغ کی محض ایک پیداوار ہے تصوریہ یہ جواب دیں گے کہ

یہ اپنے تمام پہلوؤں میں سے ہر پہلو میں شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو ہم پہچانتے ہی محض اس لیے ہیں کہ ہم اس کلی مقرون سے واقف ہیں جس سے اس کا تعلق ہے۔ ان کو پہلوؤں یا اجزا کی حیثیت سے جاننا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلی مقرون کا علم بھی پایا جاتا ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ یہ اس چیز کا ناقابل انکار ثبوت ہے کہ کلیات مقرون حقیقی ہیں۔

تصوریت کے طریقہ کے تضمینی مقرونیت کے علاوہ اور بہت سارے نام ہیں۔ براڈلے اس کو اصول عینیت فی الاختلاف کہتا ہے، یعنی ایسے کل کو دریافت کرنے کا طریقہ جس کی تشکیل ایسی غالب عینیت سے ہوئی جو کثیر اختلافات میں پائی جاتی ہے۔ بوسانکوٹ اس کو انفرادیت وقیمت کا اصول کہتا ہے، نیز کلی مقرون واضافت ذات کا اصول بھی کہتا ہے۔ رائس اس کو توجیہ کہتا ہے۔ ہارنلے اس کو طریقۂ کلی کہتا ہے۔ لیکن تمام تصوریہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ وجود حقیقی دراصل وہ کل ہے جو کسی چیز کے تمام مظاہر یا پہلوؤں پر مشتمل ہو۔ اور وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ہمیں اس کل تک فکر و وجدان دونوں کے ذریعے پہنچنا چاہیئے۔ ہمیں تضادات کے دریافت کرنے اور ان میں توافق پیدا کرنے کے لیے سختی کے ساتھ جدلیاتی طریقے کا استعمال کرنا چاہیئے لیکن ہمیں اس کی تکمیل و تتمیم وجدان کی بصیرت سے کرنی پڑے گی۔

مسئلۂ علم و وجود کا حل تصوریت کی رو سے

ا۔ حقیقت کا نظریۂ مدارج

۸۸

تصوریت کے نظریۂ وجود کا خلاصہ حقیقت کا نظریۂ مدارج ہے۔ یہ نظریہ حال ہی میں ازسرنو پیش کیا گیا ہے، لیکن یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ تصوریت یا کم از کم یہ فلاطون کے مکالمات یا ارسطو کی تصانیف کے اتنا قدیم تو ضرور ہے جب فلاطون نے اپنے مکالمہ (Symposium) میں تجربۂ جمال کے مختلف مدارج میں امتیاز قائم کیا، اور تصور مطلق یا صورتِ جمال کی محبت کو اعلیٰ ترین درجہ قرار دیا تو وہ اسی نظریے کو بیان کر رہا تھا۔ نیز یہ بھی اس کے نظریے کا مرکزی تصور تھا کہ تصورات کی ترتیب مدارج میں ہوئی ہے اور تصور خیر سب سے بالا و برتر ہے۔ او جب ارسطو نے نباتات کی نباتی روح کو حیوانات کی حسی روح سے ممیز کیا، اور پھر ان دونوں کو انسان کی عقلی روح سے، اور یہ دعویٰ کیا کہ

اعلیٰ تر ارواح میں ادنیٰ تر ارواح کی قابلیتیں موجود ہوتی ہیں تو وہ بھی نظریۂ مدارج ہی کو بیان کر رہا تھا۔ اس کے خیال کا خلاصہ یہ بھی تھا کہ حقیقت بالقوائیت سے بالفعلیت کی طرف تدریجی ارتقا کا نام ہے جس میں مادے پر صورت کا غلبہ و تسلط زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ فلاطینوس نے اسی نظریے کو اپنی اس تعلیم میں تکمیل دی کہ ہستی کے ادنیٰ مدارج میں سے ہر درجے کا خدا سے اشراق ہوتا ہے۔ اسی کے اثر کی وجہ سے یہ تعلیم ابتدائی عیسائی فلسفہ، اور قرون وسطیٰ کے تمام مختلف فلسفوں (مثلاً عیسائی، یہودی و عربی) کی اصل و خلاصہ قرار پائی۔ ہم اس کو خصوصیت کے ساتھ اسکوٹس اریجینا میں پاتے ہیں، جو مدرسیت کا پہلا عظیم الشان استاد تھا، اور اسی طرح تمام اکابر صوفیائے عیسائیت میں۔ ہم اس کو یہودی قبلہ میں بھی موجود پاتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کا یہودی فلسفۂ تصوف تھا۔ نیز اس کو قرون وسطیٰ کے عربی فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں خصوصاً ابن رشد، ابن سینا، غزالی کے تصانیف میں۔ برونو اور اسپنوزا نے اس نظریۂ مدارج کو اپنے زمانے کے مطابق بنا لیا جیسا کہ ہیگل نے اس کو انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے کے موافق کیا تھا۔ نظریۂ ارتقا کے پیدا ہونے کے بعد اسی نظریے کے حدود میں اس تعلیم کو پھر سے پیش کیا گیا، خصوصاً برگسان اس بارے میں قابل ذکر ہے۔ لیکن تصوریت کی ابتدا سے اس وقت تک حقیقت کا نظریۂ مدارج برابر پیش ہوتا رہا ہے اور اب بھی یہی تصوریت کی مابعد الطبیعیات کی باطنی ماہیت ہے۔

اس نظریے کی رو سے حقیقت کو سمجھنے کا طریقہ یہ نہیں کہ اس کو شروع ہوتے اور ختم ہوتے یا ایک راست خطی جانب ارتقا پاتے تصور کیا جائے بلکہ ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ حقیقت مدارج کے ایسے سلسلے پر مشتمل ہے جس میں ہر ادنیٰ درجہ اعلیٰ درجے میں شامل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو ہر درجے کو ارتقائی نقطۂ نظر سے دیکھ سکتے ہیں، اور سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسے ادنیٰ درجے سے بروز کرتا ہے جو اس کی تعمیری بنیاد کا کام دیتا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ تمام مدارج ساتھ ساتھ موجود ہیں اور ہم ایک درجے سے دوسرے درجے تک

باب۵ عقلی تامل و وجدان کے ذریعے پہنچ سکتے ہیں۔ حقیقت کی تشبیہ نیویارک کے ان مکانات سے دی جاسکتی ہے جن کے کئی منزل ہوتے ہیں۔ ہمیں ایک منزل یا درجے سے دوسری منزل تک پہنچنے کے لیے ایلیویٹر کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ وجدان ہی وہ ایلیویٹر ہے جس کا ہمیں استعمال کرنا پڑتا ہے اور وہ اس رائے میں فلاطون اور فلاطینوس سے ہرگز پیچھے نہ تھا۔ گو ہمیں یہ اعتراف ہے کہ وجدان تیز رفتار ایلیویٹر ہے لیکن استدلالی عقل کا بھی ایک آہستہ رو ایلیویٹر ضرور پایا جاتا ہے۔ اکثر تصوریہ کا دعویٰ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں حقیقت کے ایک درجے سے دوسرے درجے تک پہنچنے کے جائز طریقے ہیں، اور جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا، بعض کا خیال ہے کہ علم کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جس کو توجیہ کہا جاتا ہے۔

آر۔ ایف۔ اے ہارنلے کی کتاب (Matter, Life, Mind, and God) "مادہ، حیات، ذہن و خدا" کے عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے مدارج کیا ہیں۔ مادہ اور حیات یکجا جمع ہو کر اس شئے کی تشکیل کرتے ہیں جس کو عام طور پر فطرت کہا جاتا ہے بشرطیکہ ہم فطرت کو قبل انسانی فطرت کے معنی میں استعمال کریں۔ ہمیں ذہن کو انفرادی و اجتماعی ذہن کی وحدت سمجھنی چاہیے۔ اور خدا کو تمام مدارج سے بلند اور ان سب پر محتوی۔ بالفاظ دیگر ۵۰ تصوریت کے نظریۂ حقیقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہم ادنیٰ کو اعلیٰ میں شامل کر کے تو اس کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ میں تحویل کر کے ہرگز اس کی توجیہ نہیں کر سکتے، اور نہ ادنیٰ درجے کے الفاظ میں ایسی مابعد الطبیعیات کو پیش کر سکتے ہیں جس میں اعلیٰ درجے کے وجود کے تسلیم کا امکان نہ ہو۔ کسی نہ کسی صورت میں اس اصول کو سارے تصوریہ نے تسلیم کر لیا ہے اور یہی تصوریت کا مرکزی اصول موضوعہ ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت ایک ہمہ محتوی واحد کل تک پہنچتی ہے جو برترین حقیقت ہے۔ ہم اس کو خدا یا وجود مطلق یا محض حقیقت کہہ سکتے ہیں، اس کا انحصار اس طریقۂ توجیہ پر ہوگا جس کو خاص خاص تصوریہ استعمال کریں گے۔ لیکن عام طور پر تمام تصوریہ

اس امر پر متفق ہوں گے کہ ہمیں اسی وقت کسی شے کی کامل مابعد الطبیعیاتی تعریف حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ کہ سکیں کہ اس کی وجود کے ہر درجے پر کیا ماہیت ہے۔ یعنی وہ حقیقت من حیث کل "کے درجے پر کیا ماہیت رکھتی ہے" کیونکہ اس درجے میں ادنیٰ درجہ بھی شامل ہوتا ہے۔ براڈلے اور بوسانکوٹ کی مراد اسی اصول سے ہوتی ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ جزی شے کے متعلق ہر تصدیق کا انتہائی موضوع ہمیشہ حقیقت من حیث کل ہوگا، چنانچہ ہم ہر تصدیق کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ "حقیقت کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ فلاں فلاں شے کی صحت لازم آتی ہے"۔ عام مفروضہ جس پر نظریۂ مدارج کی بنیاد قائم ہے یہ ہے کہ حقیقت ایک عقلی و متوافق بالذات کل ہے۔

۲۔ مادہ وحیات

تصوریین راضی ہیں کہ علمائے طبیعیات و کیمیا کہیں کہ مادّہ کیا ہے بشرطیکہ یہ لوگ کائنات کی ہر شے کو مادے ہی میں تحویل نہ کر دیں۔ وہ راضی ہیں کہ عالم حیاتیات کو یہ کہنے دیں کہ حیات کیا ہے بشرطیکہ وہ آگے بڑھ کر حقیقت کے دوسرے تمام مدارج کو حیاتیاتی عضویتوں میں تحویل نہ کر دے۔ تصوریت کے کسی حامی کی خصوصیت کے ساتھ اس امر سے دلچسپی نہیں کہ مابعد الطبیعیات پر آئن اشٹائین کے نظریۂ اضافیت کا، یا مینڈل کے نظریۂ توارث کا کیا اثر ہوا۔ لیکن ہر حامی تصوریت کو کائنات کے ان فلسفیانہ نظریوں سے تشویش ہوتی ہے، جو اپنی تعمیر کی بنیاد جدید طبیعیات یا جدید حیاتیات پر قائم کرکے ہر شے کو اس چیز میں تحویل کر دیتے ہیں جس کو طبیعیات و حیاتیات حقیقی کہتے ہیں۔ عام طور پر تصوریہ کا یہی وہ پہلو ہے جو وہ ان موجودات کی طرف اختیار کرتے ہیں جن سے علوم فطریہ، طبیعیات، کیمیا و حیاتیات اور نفسیاتی علم کے :ن

باب۲

شعبوں میں بحث ہوتی ہے جو ان سے ماخوذ و مستفاد ہیں یا ان کی باہمی ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔
اب تصوریہ کے نزدیک مادے کا تصور کیا ہے؟ ان کے خیال میں یہ لفظ نہایت مبہم ہے بارکلے اس لفظ کے چار ابتدائی معنی میں امتیاز کرتا ہے جو اس امر کے بتلانے کے لیے کافی ہے کہ یہ لفظ کس قدر مبہم ہے اور حقیقت کے اس درجے کی طرف تصوریہ کیا خصوصی پہلو اختیار کرتے ہیں لیکن یہ سارے معنی ایک خاص حالت سے پیدا ہوتے ہیں جس کو مرکزی حالت کہنا درست ہوگا یعنی طبیعیات ایک تجربی علم ہونے کی وجہ سے اپنا موضوع بحث اس دائرے میں پاتی ہے جس کا ادراک ہمارے حواس سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر طبیعیات معطیات حواس سے تمام ذہنی اضافتوں و حیثیتوں کی تجرید کرتی ہے اور فطرت کی ایک ایسی دنیا کی تعمیر کرتی ہے جو بقول وائٹ ہڈ کے "ذہن کے لیے بند ہے" اس لیے مادے کے چار معنی پیدا ہوتے ہیں: (ا) مادے سے اکثر مراد وہ شے ہوتی ہے جو ذہن یا روح کے مخالف ہے (۱۱) مادہ، جو مادی دنیا کے ہم معنی ہے، جو اس کے معمولی اشیاء کا ایک اسم عام ہے مثلاً کرسی، مکان، چٹان، پہاڑ، وادی، ابر، دریا وغیرہ جو خواب، خیال، بھوت جیسے وہمی چیزوں کے متضاد ہیں، اسی لیے یہ مادے کے عام فہم معنی سمجھے جاسکتے ہیں (۱۱۱) لیکن سائنس داں اور ان لوگوں کے لیے جو سائنس کے تصورات میں مستغرق ہوتے ہیں مادے سے مراد ذرات سالمات، پروٹان اور برقیے، ناکارگی جمود اور دوسرے وہ موجودات ہیں جن کو علمائے سائنس مدرکات کی توجیہ کے لیے تسلیم کرتے ہیں۔ (۱۷) مادے سے مراد ہمارے ادراک کا واحد و ناقابل ادراک جوہر یا علت بھی ہوسکتی ہے۔
اسی چوتھے معنی میں بارکلے نے اپنی ذہنی تصوریت یا ذہنیت کے ذریعے مادے کو رد کرنے کی سخت کوشش کی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں کسی فلسفی کا اس معنی پر تعین نہیں۔ چنانچہ براڈ کہتا ہے: "ان دنوں ہر قابل فلسفی خواہ وہ مادے کے مستقل وجود کا انکار کرے یا اقرار، ایک ایسی شے کا اقرار یا انکار کرتا ہے جو اس چیز سے بہت زیادہ لطیف اور بہت زیادہ بہتر طریقے سے تحلیل شدہ ہوتی ہے جس کو بارکلے اور ڈیکارٹ نے الفاظ کی اسی صورت میں سمجھا تھا" تصوریت کے نقطہ نظر سے مادہ حقیقت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے

۹۲

جس سے طبیعیات اور کیمیا میں بحث ہوتی ہے، جس کے عناصر مشہور ہیں اور جس کے خواص نہایت عام ہیں۔ یہ کچھ تو کلاں بینی موجودات سے مرکب ہے اور کچھ خردبینی موجودات سے۔ مادے اور ذہن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں، لیکن مادہ دائرۂ ادراک کے نامیاتی و ذہنی اجزا کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک جائز تجرید ہے اگر اس کا تجرید ہونا تسلیم کرلیا جائے، لیکن یہ تجرید ناجائز اس وقت بن جاتی ہے جب مادے ہی کو واحد حقیقت بنا دیا جاتا ہے اور تماموں کی اسی میں تحویل کی جاتی ہے، جیسا کہ فطریت کی تمام مابعد الطبیعیاتی صورتوں میں ہوتا ہے۔

اب تصوریہ کے نزدیک ذہن کا کیا تعقل ہے؟ کیا ذی حیات مادے کی ایسی بے مثل صفات، یا کم از کم تفاعلات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کو حقیقت کا ایک جداگانہ درجہ قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں جو مادے سے اعلیٰ تر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا ہم اس امتیاز کو مطلق کہہ سکتے ہیں، یا صرف مادے ہی کا تدریجی طور پر حیات کی صورت میں بروز ہوتا ہے؟ یہاں علمائے تصوریت میں اختلاف ہے۔ بعض تو حیاتیت کے حامی ہیں جو حیات کو ایک ابتدائی و بے مثل چیز سمجھتے ہیں۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حیات کا بروز تدریجی ہوتا ہے اور مادہ زمانی اعتبار سے ماقبل ہے۔ لیکن دونوں فرقوں کا اتفاق ہے کہ حیات حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ نہیں اور حیاتیاتی فطریت بھی اسی ناقص تجرید پر مبنی ہے جس پر طبیعی فطریت ہے۔ چنانچہ و ہیلر بتلاتا ہے کہ حیاتیاتی مظاہر کے توجیہ کرنے والوں میں تین انتہائی فریق ملتے ہیں، ان میں سے کچھ سریت و غموض کے دلدادہ ہیں جو حیات کو ایک سری قوت سمجھتے ہیں (جس کو بعض دفعہ صورۃ کہا جاتا ہے) جو عضویت میں پائی جاتی ہے؛ دوسرے وہ سادگی پسند علماء ہیں جو حیات کو ایک خلیہ والی عضویت کی سادگی میں تحویل کر دیتے ہیں اور اس کو درحقیقت طبیعی کیمیائی اعمال پر مشتمل سمجھتے ہیں؛ اور تیسرے وہ انسیت پسند اصحاب ہیں جو سادہ ترین قسم کے جانوروں میں انسانی صفات و مقاصد پاتے ہیں۔ تصوریہ کے نزدیک

باب

حیات کے یہ سارے حیاتیاتی توجیہات بر سر مغالطہ ہیں، کیونکہ یہ یکجانبی ہیں وہ ذی حیات موجودات کے کسی ایسے تصور کی تلاش میں ہوتے ہیں جس میں حیات کی سادہ صورتوں کی گنجائش ہو اور جو ساتھ ساتھ حیات کی ان بے مثل صفات کے ساتھ انصاف کرے جو خالص طبیعی مادّے کے متضاد ہیں۔ اس قسم کا تصور ہمیں جے ایس ہالڈین کے ہاں ملتا ہے جو ذی حیات ہستی کو ایک فعّال خود مختار کل سمجھتا ہے یا جنرل سمٹس کے "ہولزم" والے تصور میں۔ جب اس کی تعمیم کی جاتی ہے تو برگسان کا "جوشِ حیات" والا نظریۂ زندگی حاصل ہوتا ہے۔ (دیکھو حصۂ پنجم، باب اول و دوم، نیچے)۔

ہم یہاں حیاتیت والے میکانیت اور غائیت یا مقصدیت کے مناقشے کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے۔ یہ دونوں الفاظ نہایت مبہم ہیں؛ لیکن عام طور پر میکانیت وہ انتہائی نظریہ ہے جس کو وہ بہلر سادگی پسند علمائے حیاتیات سے منسوب کرتا ہے۔ وہ حیات کی تحویل طبیعی کیمیائی اعمال میں کر دیتا ہے اور اس طرح زندہ ہستی کو طبیعیات و کیمیا کے تصورات میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برخلاف غائیت اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ زندہ عضویتوں میں اپنے افعال کو کسی غایت کی طرف رجوع کرنے کی صفت پائی جاتی ہے گو غائیت کا قائل اس غایت کو شعوری مقصد کے مرادف سمجھنے پر مجبور نہیں۔ اکثر تصور یہ اسی بدنام لفظ کے ایک نہ ایک معنی کے لحاظ سے غائیت پسند ہیں۔ لیکن کوئی حامی تصوریت حیات کے درجے کو کل حقیقت کے مرادف قرار نہیں دے گا، جس طرح کہ وہ مادّے کے درجے کو کل حقیقت کے مرادف نہیں قرار دے سکتا۔

۳۔ ذہن یا نظامِ اجتماعی

ہر زمانہ کی تہذیب افراد حقیقت کے ... ے کی نمائندگی کرتے ہیں

باب ۳

جو حیات سے بھی اعلیٰ ہے تصوریت کی بنیادی تعلیم ہے۔ اب ہم اس درجے کا کیا تصور قائم کریں؟ اس سوال کو چھوڑ کر جس پر بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں لیکن جو محض خشک منطقی ہے کہ آیا انفرادی ذہن زیادہ اساسی ہے یا اجتماعی ذہن، ہم تصوریت کے اس نظریے کا کہ تہذیب یا اجتماعی ذہن من حیث کل کیا ہے مختصر خلاصہ پیش کریں گے۔ ساری انسانی جماعت تین جداگانہ نظامات پر مشتمل ہے۔ پہلا ملکی نظام ہے جس کی بنا عزائم انسانی پر ہے۔ یہ نظام اس اساسی ادارے سے مرکب ہے جو انسانوں کے معارضانہ اغراض کو ایک کل میں منظم کرتا ہے جس کو مملکت سیاسی کہتے ہیں لیکن مملکت سیاسی میں اور مختلف ادارے ہوتے ہیں۔ جو نظام ملکی کے قیام میں مدد کرتے ہیں، جیسے حکومت کے سارے شعبے، وفاقی، مملکتی و مقامی، تمام فوجی تنظیمات، تمام معاشی و صناعی تنظیمات اور تمام تجارتی جماعتیں۔ دوسرا خانگی نظام ہے جس کی بنا محبت ہے۔ اس نظام کا اساسی ادارہ خاندان ہے کیونکہ خاندان ہی میں انسان کو محبت کی تکمیل کا پورا موقع ملتا ہے۔ محبت جنسی، محبت پدری اور بچوں کی والدین سے محبت، ان تماموں کا اعلیٰ ترین اظہار ایک ایسے ادارے میں ہوتا ہے جو ایک بیوی والے خاندان پر مشتمل ہو۔ لیکن دوستی قائم کرنے والی جماعتیں، اجتماعی جماعتیں، اور دوسرے انسانی اجتماعات جو مردوں عورتوں، لڑکوں لڑکیوں میں دوستی و محبت بڑھاتے ہیں اسی خانگی نظام کے قیام کا باعث ہیں۔ معمولی زندگی میں ہر فرد کی روزمرہ کی مصروفیتیں انھی دو نظامات میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان اپنے کام کے لیے نظام ملکی میں شریک ہوتا ہے اور راحت و آرام کے لیے خانگی نظام میں لوٹتا ہے۔ اگر وہ اپنی مصروفیتوں کو صرف ایک ہی کی حد تک محدود کر لے اور دوسرے کو بالکل ترک کر دے تو وہ مسرور و شادماں نہیں رہ سکتا۔ ان دونوں میں حصہ لینا تکمیل نفس و تحقق ذات کے لیے ضروری ہے۔

تاہم یہ دونوں نظام ایک دوسرے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں جس کو ہم کسی بہتر نام کی عدم موجودگی میں نظام سوم کہیں گے۔ لفظ سوم یہاں پر گمراہ کن ہے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نظام کا

94

باب ۳

انحصار دوسرے دو نظامات پر ہے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہی ایک ابتدائی نظام تھا اور دوسرے دو اسی سے لوٹ کر جدا ہوئے ہیں۔ اور آج بھی وہ ان دونوں نظام کے ثبات و قرار کا انتہائی مبدء رہے۔ نظام سوم کا مبدء اعلیٰ تمدنی اقدار کا احترام اور ان کی تثمین ہے اور اس کی اساسی ادارے مذہب، فن، سائنس اور فلسفہ ہیں۔ وہ نظام ملکی و نظام خانگی کے امتیاز سے ماوراء ہے اور ہر انسان کے ان تخلیقی قوتوں کے لیے دائرۂ عمل فراہم کرتا ہے جنھیں ان دونوں نظامات میں اپنے اظہار کا کافی موقع نہیں ملتا۔ تاہم خاندان اور مملکت ہی تمدن کو پیدا کرتے اور ان کے وجود کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں تمدن ہی سے وہ قوت و طاقت نصیب ہوتی ہے جو انھیں قائم رکھتی ہے۔ اس طرح حقیقت کا انسانی درجہ اپنے معراج کمال کو پہنچ کر انسان کو خلاق ذہنوں کی جماعت کا ایک رکن بناتا ہے جو تہذیب، یا تمدن کے قیام و بقا و غنا، نیز اس کے ممکنہ توسع کے لیے عمل کرتے ہیں[1]۔

۹۵

حقیقت کے اس انسانی و تمدنی درجے کی غایت بعیدہ کیا ہے؟ فشٹے نے اس کو نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر کیا جب اس نے کہا کہ یہ غایت اسی وقت حاصل ہوگی جب "ہر زمانے کی موجودہ تہذیب پردۂ عالم پر پھیل جائے اور ہماری قوم اپنے ہی ساتھ لامحدود معاشرت یا مخالطت کے قابل ہو جائے" اور جب اس انتہائی نقطے کا تحقق ہو جائے کہ ہر سود مند اکتشاف جو کرۂ ارض کے کسی ایک گوشے پر ہوا ہو فوراً ہر سو پھیل جائے، تب بغیر کسی خلل، بغیر کسی توقف یا رجعت کے، متحدہ طاقت سے ایک ساتھ ہو کر، بنی نوع انسان ایک اعلیٰ تر تمدن کی طرف بڑھے گی جس کا ہم اس وقت کوئی تصور نہیں قائم کر سکتے[2]۔ تاہم کوئی حامی تصوریت حقیقت کے اس تمدنی درجے کو کل

---

[1] ان تینوں نظامات کی زیادہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھو (W. E. Hocking's Human Nature and its Remaking) اشاعت ثانیہ، حصۂ ششم (ایل پریس)۔

[2] اقتباس میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) سے لیا گیا ہے اصلی

باب۳

حقیقت کے ساتھ ایک نہ کردے گا۔ ایک اور اعلیٰ درجہ ہے اور ہونا بھی چاہیئے جو اس تمدنی درجے کو معنی بخشتا ہے۔ فشٹے اس اقتباس کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا، اسی پر زور دیتا ہے اور ہر حامیٔ تصوریت اس کا اس امر میں تتبع کرے گا۔ یہ اعلیٰ درجہ اس معنی میں ایک ماورائی درجہ ہے کہ وہ نامتناہی ہے، تاہم اس میں تمام وہ حقیقت شامل ہے جو نیچے کے مدارج میں پائی جاتی ہے۔

۴۔ خدا یا حقیقت کا ماورائی درجہ

اگر ہم اس اعلیٰ ترین درجے کو خدا کہیں تو ہمیں ایک مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ خدا کا لفظ ایک عام تشبیہی معنی رکھتا ہے جو مذاہب عوام سے لیے گئے ہیں۔ جب کوئی فلسفی اس لفظ کا استعمال کرتا ہے تو اس کی ہرگز وہ 96 مراد نہیں ہوتی جو ایک سادہ انسان کی ہو سکتی ہے۔ اس چیز پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیئے، کیونکہ تصوریت کے نقاد اکثر ہمارے دل میں یہ خیال پیدا کرتے ہیں کہ تصوریت خدا کے وہی معنی لیتی ہے جو عوام لیا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ خدا کا ایک عام مفہوم پایا جاتا ہے تصوریہ کی خوشی کا باعث ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ تصوریہ کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کا ایک ایسا درجہ بھی پایا جاتا ہے جو انسانی درجے سے ماوراء ہے لیکن اس میں انسانی درجہ شامل ہے، فہم عام کے خلاف نہیں۔ لیکن کسی حامی تصوریت کے خدا کے تصور کو غیر فلسفی کے مبہم و خام تصور سے ملا نہیں دینا چاہیئے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ بہت سارے تصوّریہ خدا کے لفظ کو استعمال بھی نہیں کرنا چاہتے، کیونکہ اس لفظ میں شخصیت کا تصور پایا جاتا ہے جس کے متعلق تصوریہ کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ماخذ فشٹے کی کتاب (Vocation of Man) حصۂ سوم ہے۔

خیال ہے کہ یہ اس قدر انسانی تصور ہے کہ حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے کے لیے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں تمام تصوریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت کا یہ اعلیٰ ترین درجہ نہایت پیچیدہ اور وسیع ہے اور کسی واحد خصوصیت سے اس کو متصف کرنا بالکل ناکافی ہے۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمام تصوریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ الوہیت کا یہ درجہ دوسرے مدارج سے مرکب ہے۔ خدا کو ایک روح تصور کیا جاتا ہے جو تاریخ عالم میں نہاں وساری ہے۔ وہ روح مطلق ہے۔ یہ خیال خصوصاً کروچے اور اس کے اور برطانوی تلمیذ جے آے اسمتھ کا ہے۔ اس مذہب کے تصوریہ اس امر کے انکار کا میلان رکھتے ہیں کہ خدا سوائے عقلِ ساری کے کوئی اور چیز ہے جو تمام فطرت پر مستولی ہے اور جو دوسرے مدارج کے بیشمار صور و مخلوقات میں اپنا اظہار کر رہی ہے اور تمدن میں آکر منتہی ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور کمال کی حیثیت سے بھی کیا گیا ہے، یعنی وہ ہمہ محتوی متوافق بالذات کُل جس میں تمام تناقصات صداقت میں آکر توافق حاصل کر لیتے ہیں، تمام شرور خیر میں آکر متغیر ہو جاتے ہیں، اور تمام قبح حسن میں اکر ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ ایسے تصوریہ خدا کو ایک ماوراء و کامل ہستی سمجھتے ہیں اور ساتھ ساتھ وہ اس کو تاریخ اور کائناتی و نامیاتی ارتقائی اعمال میں نہاں وساری مانتے ہیں۔ لیکن دوسرے تصوریہ یہ پوچھتے ہیں کہ الوہیت میں سرائیت و ماورائیت کس طرح جمع ہو سکتے ہیں جب تک کہ ان دونوں کو الہی (انسانی نہیں) شخصیت کے تحت نہ رکھا جائے۔ اسی لیے یہ تصوریہ سرائیت و ماورائیت دونوں کو فطرت الہی کے پہلو سمجھتے ہیں، لیکن وہ ان دونوں کو الہی شخصیت میں متحد مانتے ہیں۔ ان کے لیے خدا تمام روحانی اقدار کی متحدہ کلیت ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک نامحدود شخصیت ہے جس میں ساری حقیقت شامل ہے انسانی اشخاص خدا ہی کی شخصیت میں ہمیشہ اشخاص کی ایک جماعت ہے۔ گو اس نظریے کو روحانی کثرتیت کہا گیا ہے۔ لیکن اس امر کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے کہ یہ کثرتیت سے زیادہ وحدیت کا حامل ہے۔ کیونکہ یہ خدا میں وحدت اشخاص پر زور دیتا ہے۔

باب ۳

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریۂ علم

تصوریت کے "نظریۂ مدارج حقیقت" کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کے بعد اب ہم اس طریقے کے طرف رجوع کرتے ہیں جس کے ذریعے (تصوریت کی رو سے) ان مدارج اور ان جداگانہ اشیاء کا علم حاصل کر سکتے ہیں جو ہر درجے سے مخصوص ہیں۔ اس تصوری نظریۂ علم کے بہت سارے بیانات ہیں اور ان میں اہم فرق بھی ہے۔ جو فریق "شخصیہ" کہلاتا ہے (یا کم ازکم ان میں سے بعض) علمیاتی ثنویت کو مانتا ہے اور انسانی تصورات کو خارج از ذہن حقیقت کے نمایندے سمجھتا ہے۔ دوسرے علمیاتی وحدیت کے قائل ہیں، تصورات اور ان کے معروضات یا معنیٰ کو ایک سمجھتے ہیں۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ ہم تصوری نظریۂ علم کی مختلف صورتوں کی تفصیل کریں۔ ہم ایک ایسے نظریے کی توضیح کریں گے جو مذکورۂ بالا دونوں نظریات کے ساتھ انصاف کرنا چاہتا ہے اور وہ جوشیا رائس کا نظریۂ توجیہ ہے۔ رائس نے تصوریت کی جو خدمت کی ہے ان میں سے یہ نظریہ اس کی سب سے آخری اور بعض حیثیتوں سے سب سے زیادہ عظیم الشان خدمت ہے۔ یہ اس کی کتاب (Probloms of Christianity) (مسائل عیسائیت) جلد دوم میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ہیسٹنگ کی (Encyclopedia of Religion and Ethics) میں ایک مضمون کی شکل میں شایع ہوا ہے جس کا عنوان Mind یا (ذہن) ہے، یہ وہ مضمون ہے جس کو رائس نے اپنی عمر کے آخری سال میں لکھا ہے۔

ادراک وتعقل کا مانوس امتیاز (جو اس زمانے سے جب سے کہ کانٹ نے اپنے اس مشہور مقولے میں اس کو پیش کیا تھا کہ ادراکات بغیر

باب ۴

تعقلات کے کور ہیں اور تعقلات بغیر ادراکات کے تہی، فلسفے کے ذہن نشین ہے اور کسی قدر مختلف صورت میں جدید فلسفے میں "علم بالادراک" اور "علم بالبیان" کے ناموں سے پھر نمودار ہوا ہے) رائس کا نقطۂ آغاز ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ اِن

۹۸

وقوفی اعمال میں سے کوئی عمل بھی بالکل خاص طور پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ دونوں ہمیشہ ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "علم پر کامل طور پر غور و خوض نہ کرنے کی یہ ایک غیر معمولی مثال ہے کہ اب تک وقوفی عمل کی تیسری قسم کو (جس کے طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے) نظر انداز کیا گیا، گو ہر شخص اس کو متواتر استعمال کرتا اور اس کی نظیر پیش کرتا ہے"۔ اس تیسری قسم کو رائس "توجیہ" کہتا ہے۔ اس کی ایک اچھی مثال کسی لفظ یا علامت کا سمجھنا ہے جو ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک آدمی چیخ اُٹھتا ہے کہ "آگ، آگ"۔ اس کے سمجھنے کے لیے مجھے آواز کا سننا ضروری ہے۔ یہ ادراکی عنصر ہے میرا موجودہ تعقلی علم کہ آگ کیا ہے، تعقلی عنصر ہے۔ لیکن میں اس وقت تک "آگ" کی آواز کو نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ میں اس علامت کی اس طرح توجیہ نہ کروں کہ اس سے مراد ایک تصور ہے جو میرے تصور سے جدا ہے، اور اس کو میں ایک ایسے ذہن کی طرف منسوب کرتا ہوں جو میرے ذہن سے جدا ہے۔ ہمیں اب اُن ذہنوں کا کس طرح علم ہوتا ہے۔ جو ہمارے ذہنوں سے جدا ہیں؟ ہمیں اس کا علم "ان علائم کی توجیہ سے ہوتا ہے جو یہ ذہن اپنی موجودگی کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں"۔ چارلس، ایس، پیرز وہ پہلا شخص تھا جس نے اس عمل کو 'توجیہ' کے نام سے پکارا اور رائس کہتا ہے کہ اس نے اس لفظ کو پیرز سے لیا۔

رائس اب توجیہ کے اِس تصور کو حقیقت کے نظریۂ مدارج کے ساتھ ملاتا ہے اور کہتا ہے کہ ادراک کے فطری معروضات معطیات حواس و احساسات ہیں، اور تعقل کے، سائنس کے عام معقولات، مثلاً ریاضیاتی و منطقی تعقلات (جیسے عدد، عینیت وغیرہ)؛ لیکن توجیہ کے فطری معروضات وہ علائم ہیں جو کسی ذہن کے معنی کو ادا کرتے ہیں" یہ ذہن ممکن ہے کہ توجیہ کرنے والے ہی کا

باب۲

ذہن ہو۔ علم ذات اور دوسروں کے ذہنوں کے علم کو ادراک بدیہی یا وجدان
سمجھنا' (جیسا کہ برگسان اور دوسرے فلاسفہ سمجھتے ہیں) عمل وقوفی کی ایک
ایسی قسم کو جو خصوصیت کے ساتھ حقیقت کے ادنیٰ ترین درجے کے لیے
وضع کی گئی ہے، اعلیٰ ترین مدارج کے علم کے لیے استعمال کرنا ہے، ایسا
کرنے میں اعلیٰ مدارج کی بے مثل صفات کے گم کرنے کا اندیشہ ہے، نیز ہم
انھیں ادنیٰ درجے میں تحویل کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں جس کے لیے ادراک

۹۹

بحیثیت ایک وقوفی عمل کے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہے۔ ادراک اور تعقل کی طرح
'توجیہ' میں بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمارے ذہن ان علائم کی توجیہ کی
وجہ سے جو ہمیں دوسرے ذہنوں سے حاصل ہوتے ہیں وسیع ہوتے ہیں،
اور دراصل اسی وقوفی عمل سے ہمیں اعلیٰ مدارج، مثلاً نفس، جماعت اور خدا
کا علم ہوتا ہے۔ اپنے مضمون میں جس کا عنوان (Mind) (ذہن) ہے رائس
اس نکتے کو مندرجۂ ذیل اقتباس میں واضح کرتا ہے: 'دوسرے ذہنوں سے
معاملہ کرنے میں میں اپنی اور اپنے ہمسایے کی زندگی کی نئی توجیہات کو حاصل
کرکے برابر اپنے ذہن کو وسیع کرتا جا رہا ہوں۔ جو تخالفات، تنازعات
حیرانیاں اور معمے ان جدید تصورات سے مجھے حاصل ہوتے ہیں وہ مجھے
بتلاتے ہیں کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں میں ایک ایسے ذہن سے
معاملہ کر رہا ہوں جو بعض حیثیتوں سے خود میرا ذہن نہیں۔ توجیہات، تصورات،
نیّات، مقاصد کے سارے نظام کا ربط داخلی یا توافق مجھے صاف طور پر
یہ بتلا رہا ہے کہ میرا معاملہ ایک ذہن سے ہے یعنی ایک ایسی شے سے، جو
ان اظہارات کے ذریعے برابر اپنی توجیہ کیے جا رہا ہے اور میں بھی اپنی
باری میں، اس سے معاملہ کرنے میں، اس کی توجیہ کر رہا ہوں اور اسی عمل توجیہ
میں اپنی بھی توجیہ کر رہا ہوں۔ یہ ضرور کہا جائے گا، اور کہا بھی جانا چاہیے کہ
'یہ غیری' جس سے مجھے معاملہ کرنا پڑتا ہے، جس وقت میں اپنے ذہن پر غور
کرتا ہوں، اور اپنے ہمسایے سے نئی روشنی کا طالب ہوتا ہوں، محض ایک
واحد یا قابل انفصال، یا محض منفرد یا علحدہ فرد نہیں بلکہ ہمیشہ ایک ایسی ہستی ہے

باب ۳

جوجماعت کی سی ماہیت رکھتی ہے، جو "کثرت فی الوحدت" اور "وحدت فی الکثرت" ہے۔ رائس آخر میں چل کر کہتا ہے کہ "صرف اس گونہ عملِ علم کے نظریے ہی کے حدود میں ہم تصوریت کی اس صورت کے معنی کو پوری طرح ادا کرنے کی امید کر سکتے ہیں جو دنیا کو روح کا عمل سمجھتی ہے اور خیال کرتی ہے کہ اس میں اس کی توجیہ اور اس کا توجیہ کرنے والا دونوں شامل ہیں[1]"۔ یہ تصوریت کے نظریۂ علم کا نہایت اوریجنل اور جدید بیان ہے جو تصوریت کے نظریۂ مدارج سے قطعی طور پر تعلق رکھتا ہے۔

---

(۱) ہیسٹنگ، انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس جلد ششم صفحہ ۶۵۴ تا صفحہ ۶۵۷۔

مسئلۂ صداقت وکذب کا حل

تصوریت کی رو سے

ا۔ مسئلے کا عام بیان

مسئلۂ صداقت و کذب فلسفے کے نہایت پیچیدہ مسائل میں سے ہے لیکن ۱۰۰ یہ عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ دو مختلف سوالات، جن کو اکثر دفعہ خلط ملط کر دیا جاتا ہے، علٰحدہ رکھے جانے چاہئیں۔ ایک تو پائلیٹ کا نہایت قدیم سوال ہے کہ صداقت کیا ہے؟ صداقت کی ماہیت حقیقی کیا ہے؟ صداقت کی تعریف کیا ہے؟ دوسرا سوال مخصوص تیقنات کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ کونسے تیقنات صحیح ہیں اور کونسے غلط۔ اگر چند متعین و مخصوص تیقنات یا بیانات، احکام یا قضایا پیش ہوں تو ان میں سے کونسے صحیح ہیں اور کونسے غلط؟ اس سوال کے جواب کی کوشش میں فلاسفہ نے چند آزمائشیں مقرر کی ہیں

باب ۴ جنھیں اکثر معیارات صداقت کہا جاتا ہے۔
فلاسفہ کے ہاں صداقت کی ماہیت کے متعلق چار نظریے ہیں جو ہمیشہ اور اب بھی اہم سمجھے گئے ہیں۔ وہ یہ ہیں:
(۱) نظریۂ ربط داخلی یا توافق (۲) نظریۂ مطابقت (اپنی بعض صورتوں میں) یا نظریۂ نقل (۳) نتیجیتی نظریہ (۴) نظریۂ وجدانیت یا نظریۂ بداہت۔ اب اگر کوئی فلسفی پہلے سوال کے جواب میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ اختیار کرلیتا ہے تو بہت زیادہ احتمال ہے کہ وہ صداقت کے معیارات کے لیے ۱۰۱ ان میں سے ایک یا زیادہ اصول کو استعمال کرے گا اور اس طرح دوسرے سوال کا جواب دے گا۔ اسی وجہ سے صداقت کے متعلق فلسفیانہ مباحث کی توضیح اکثر مشکل ہو جاتی ہے۔ طالب علم کو ہمیشہ یہ سوال کرنا چاہیے کہ صداقت کی تعریف کس نظریے سے کی جارہی ہے، اور وہ کونسے اصول ہیں جو مخصوص تیقنات کی صداقت کے محض معیار کے طور پر استعمال کیے جارہے ہیں۔
بعض ضروریات ایسی ہیں جن کا ہر نظریۂ صداقت کو خیال رکھنا پڑتا ہے۔ فلسفی عموماً ان ضروریات کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ یہ خود ان کے نظریے کے بالکل موافق ہوں۔ چونکہ اہل تصوریت نظریۂ توافق یا ربط داخلی کی حمایت کرتے ہیں لہٰذا ہم یہاں انھی ضروریات کو بیان کرتے ہیں جن کو اس نظریے کے حامیوں نے پیش کیا ہے:- (۱) جس نظریۂ صداقت کو ہم اختیار کرتے ہیں وہ اپنے ہی معیار کی رد سے قابل صداقت ہونا چاہیے (۲) صداقت کی تعریف اس طرح کی جانی چاہیے کہ اس امر کی دریافت بھی ممکن ہو سکے کہ کونسے کونسے مخصوص تیقنات صحیح ہیں۔ ان دونوں ضروریات کو عموماً نظر انداز کیا جاتا ہے۔ لیکن جو نظریۂ صداقت اپنے ہی اصول کی بنا پر قابل صداقت نہ ہو، صداقت کی ایک ایسی قسم پر دلالت کرے گا جو اس نظریے میں مہیا نہیں۔ اور صداقت کی اس طرح تعریف کرنے سے کیا فائدہ کہ جب تمھیں وہ حاصل بھی ہو جائے تو تمھیں اس کا پتا نہ چلے۔ زیادہ بہتر تو یہ ہوگا کہ محض ارتیاب کا پہلو اختیار کرلیا جائے اور نظریہ سازی سے باز رہیں۔ تاہم صداقت کی اس طرح

تعریف کرنی ممکن ہے کہ کسی کو پتا ہی نہ چل سکے کہ آیا کوئی مخصوص یقین صحیح ہے یا غلط؛ اور درحقیقت ایسا ہوا بھی ہے (۳) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس میں جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ کذب کی تعریف کے لیے بھی استعمال ہو سکے۔(۴) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس سے اس امر کی توضیح ممکن ہو سکے کہ کیوں ایک مخصوص یقین ایک وقت تو صحیح سمجھا جاتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ بالفاظ دیگر ہمارے نظریۂ صداقت کو اس شے کا خیال رکھنا چاہئے جس کو اضافیتِ صداقت کہا جاتا ہے اور اس کو اس امر کی صراحت کرنی چاہئے کہ یہ اضافیت کس چیز پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر صداقت کے نظریے کی ان ضروریات کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے ہمیں اب صداقت کے "نظریۂ ربطِ داخلی" یا توافق کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرنا چاہئے۔

۲۔ نظریۂ ربطِ داخلی کی سادہ ترین شکل

اپنی سادہ ترین شکل میں نظریۂ ربطِ داخلی اُس قضیے کو صحیح قرار دیتا ہے جو دوسرے مسلمہ قضایا (یا وہ قضایا جن کے متعلق علم ہے کہ وہ صحیح ہیں) کے متوافق ہو۔ یہ نظریہ اس اصول میں مشمول ہے جس کو اصول دلالت کہا جاتا ہے یعنی جو قضیہ کہ کسی صحیح قضیے سے منتج ہوتا ہو صحیح ہوگا۔ ہم اس کو صداقت کا "نظریۂ توافقِ صوری" کہیں گے تاکہ اس کا امتیاز نظریۂ ربطِ داخلی کی اس شکل سے ہو سکے جس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ فرض کرو کہ ہم اقلیدس کے بعض تعریفات و اولیات کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن مسائل اثباتی کو ہم ان تعریفات و اولیات کی رو سے ثابت کرتے ہیں، صحیح ہیں کیونکہ یہ انھی سے منتج ہوتے ہیں اور ان سے متوافق ہیں۔ چنانچہ فیثاغورثی مسئلۂ اثباتی کی صداقت، کہ ایک مثلث قائم الزاویہ کے وتر کا مربع

باب۵ اس مثلث کے دوسرے دو جانب کے مربعوں کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے" اس امر پر مشتمل ہے کہ یہ اقلیدسی ہندسے کے باقی مسائل کے متوافق ہے جن پر اس کی بنیاد ہے۔ ہم اس توافق کو ایک مخصوص علم کی حد تک محدود سمجھ سکتے ہیں جیسے کہ ہندسۂ اقلیدسی یا ریاضیات یا اس کو ایک وسیع دائرے تک پھیلا سکتے ہیں جیسے کہ کل ریاضیات، یا اس کا انطباق منطق صوری کے سارے نظام پر کر سکتے ہیں۔ صورت ثانیہ میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ فکر کے بعض صوری قوانین وہ اولیات ہیں جن پر سارے نظام کی بنیاد قائم ہے۔ انھی قوانین کے ساتھ توافق کو صداقت سمجھا جاتا ہے۔ فکر کے قوانین اساسی کتنے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں علمائے منطق کا اتفاق نہیں۔ روایتی ارسطاطالیسی منطق میں ایسے تین قوانین کو تسلیم کیا جاتا ہے، یعنی، قانون اجتماع نقیضین، قانون عینیت، اور قانون ارتفاع نقیضین۔ قانون عینیت کہتا ہے: ا ا ہے، یا ہر شے وہ ہے جو ہے، یا ہر شے اپنے برابر ہے۔ قانون اجتماع نقیضین کا محویٰ یہ ہے کہ ا۔ ب اور غیر ب دونوں نہیں ہوسکتا یا ایک شے وقت واحد میں اپنے ذات اور اپنے نقیض کے مطابق نہیں ہوسکتی۔ اور قانونِ ارتفاعِ نقیضین کا مطلب یہ ہے کہ ہر معروض فکر یا تو ا ہوگا یا غیر ا، اور کوئی درمیانی چیز نہیں ہوسکتا۔ جرمنی کے عظیم الشان فلسفی لائبنز نے ان قوانین میں مشہور قانونِ دلیلِ مکتفی کا اضافہ کیا کہ اس امر کی دلیل مکتفی ہونی چاہیے کہ کیوں ا، ا ہے غیر ا نہیں، یا جیسی بھی حالت ہو۔ تصوریت پسند علمائے منطق ان تمام قوانین کو اصولِ توافق میں تحویل کرنے پر مائل ہیں۔ فکر کے روایتی ۱۰۴ قوانین کا اتنا بیان یہاں کافی معلوم ہوتا ہے۔

اب ہمیں صداقت کے صوری توافق والے نظریے کو یقین اور قضیے میں امتیاز کر کے کسی قدر مختلف طریقے سے اور روایتی بیان کا کم لحاظ رکھ کر پیش کرنا چاہیے۔ جب کوئی یقین صحیح ہوتا ہے تو ہم اس کو صحیح رائے کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہاں یقین کرنے والے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب کوئی قضیہ صحیح ہوتا ہے تو یہ کسی یقین کرنے والے کے تعلق پر دلالت نہیں کرتا۔

اس لیے جہانتک کہ قضایا کا تعلق ہے صداقت وکذب دونوں اتنے ہی خارجی اور اتنے ہی صوری ہوتے ہیں منطق اس امر کی توجیہ کے لیے کہ قضایا کیا ہیں چار اصول تشکیل کرتی ہے: (۱) ہر قضیہ جس کے مخصوص ومتعین معنی ہوتے ہیں صحیح ہوگا یا غلط اور وقتِ واحد میں دونوں نہیں ہوسکتا۔ (۲) ہر قضیے کے بالمقابل ایک متناقض یا متضاد قضیہ ہوتا ہے (۳) متناقض قضایا کی باہمی اضافت متکافی یا "متشاکل" ہوتی ہے، اس لفظ کے منطقی معنی کے لحاظ سے۔ (۴) دو متناقض قضایا میں ایک صحیح ہوگا اور دوسرا غلط۔ اب اگر ہم قضایا کو کلیۃً لیں یعنی بحیثیت جماعت یا نظام کے، تو صداقت وکذب کے اضافات صوری طور پر ناقابل انفکاک ہوتے ہیں، کیونکہ تمام قضایا کی صنف میں صحیح قضایا بھی اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں جتنے کہ غلط۔ لیکن ایسا نظام حقیقی دنیا سے ایک تجرید ہوگا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر جزی قضیے کا، جس پر یقین کیا جاتا ہے، ایک متضاد قضیہ ہو جس پر بھی یقین کیا جاتا ہو۔ لیکن وہ قضیہ جس کو صحیح یقین کیا جاتا ہے اگر حقیقت میں کاذب ہو تو ہمارا یقین غلط ثابت ہوگا۔ اس لیے غلطی ذہنی اور یقین سے تعلق رکھنے والی چیز ہے لیکن کذب خارجی اور متضاد یا متناقض قضایا کے درمیان صوری منطقی اضافت کا معاملہ ہے۔

صداقت کا یہ صوری توافق والا نظریہ، نظریۂ ربطِ داخلی کی ایک شکل ہے جو عام طور پر مانی جاتی ہے، یا کم از کم صداقت کے معیار کے طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ لیکن ہمیں یہاں پر سوال یہ اُٹھانا پڑتا ہے کہ صوری توافق کی اضافت سے کونسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے؟ کیونکہ اس نظریے میں ابتدائی اصول، یا قوانین فکر یا جو بھی "ابتدائی قضایا" استعمال کیے گئے ہوں، صحیح ہوتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ وہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے متخرج یا ماخوذ ہیں۔ یہاں توافق صرف یکجا نبی ہوتا ہے۔ لہذا یہ نظریہ صرف ماخوذ یا مدلول قضایا کے صداقت کی توافق کے حدود میں تعریف کرسکتا ہے۔ یہ ان اساسی قوانین کو جن پر ماخوذ قضایا مبنی ہیں بدیہی یا اولیاتی ماننے پر مجبور ہے۔ لیکن یہ صداقت کے وجدانی نظریے کو فرض کرنا ہے۔ اسی لیے

۱۰۴

باب ۴

رائس اپنے لکچروں میں بار بار کہتا تھا کہ بداہت ایک خطرناک اصول ہے۔ اور صداقت کے ربطِ داخلی والے نظریے کے حامی کے لیے تو یہ خصوصیت کے ساتھ خطرناک ہے، کیونکہ اس کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہے کہ در اصل دو قسم کی صداقتیں ہوتی ہیں جن میں سے صرف ایک کی تشکیل ربطِ داخلی سے ہوتی ہے۔ لہٰذا نظریۂ ربطِ داخلی کی یہ سادہ ترین شکل ناکافی ہے۔ اس کا ہر حامی تصوریت کو کھلا اعتراف ہے۔

۳۔ نظریۂ ربطِ داخلی کی مابعدالطبیعیاتی صورتیں

صوری توافق والے نظریۂ صداقت کی اساسی اشکال سے بچ نکلنے کا ایک ہی راستہ ہے، اور وہ یہ کہ ابتدائی قضایا و متخرج قضایا کے توافق کو مشترک قرار دیں۔ ہم کو یہ صورت اختیار کرنی چاہیے کہ متخرجہ قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ وہ ابتدائی قضایا کے متوافق ہیں، اور ابتدائی قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ یہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے متخرج و ماخوذ ہیں۔ یہ صورت ہمیں توافق کے تصوریتی اصول کی طرف رہبری کرتی ہے جس کی رو سے صداقت قضایا کے باہمی متوافق نظام کا نام ہے، جن میں سے ہر ایک قضیہ اپنی صداقت کل نظام سے حاصل کرتا ہے۔ علم انسانی ہمیشہ اس قسم کا باطنی متوافق نظام بننے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن کامل طور پر متوافق بالذات بننے میں علمی جد و جہد کی رہبری کونسی چیز کرتی ہے۔ اس اہم سوال کا تصوریہ جو جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے: ہمہ محیط، متوافق بالذات کلِ حقیقت۔ اور وہ اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ انسانی تیقنات کا اسی کل سے توافق ان کو صحیح گردانتا ہے جب یہ صحیح ہوتے ہیں۔ اس طرح محض اُس صوری توافق کو ترک کر دیا جاتا ہے جو ہمیں مفروضات کے کسی نظام سے حاصل ہو سکتا ہے اور حقیقت کے ساتھ

باب ۱۰۵

ربطِ داخلی کو صداقت کا عین قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ہم اس کو نظریۂ ربطِ داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت کہنے میں حق بجانب ہیں۔ جو کوئی بھی یہ مانتا ہے کہ "تصدیق مفروضہ سے ماوراء ہے"، جو کوئی بھی کسی یقین کی صداقت کے ثابت کرنے میں متوافق بالذات کل حقیقت کی طرف رجوع کرتا ہے، جو کوئی بھی نظریۂ ربطِ داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت اختیار کرتا ہے وہ لازمی طور پر تصوریت کا قائل قرار پاتا ہے۔ فلاسفہ کی کوئی دوسری جماعت ربطِ داخلی کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ قبول نہیں کرتی، لیکن تصوریہ کا عام طور پر اتفاق ہے کہ نظریۂ ربطِ داخلی کے یہی حقیقی معنی ہیں۔

نظریۂ ربطِ داخلی کی یہ مابعد الطبیعیاتی صورت وہی نظریۂ صداقت ہے جو تصوریت میں ہمیشہ سے پوشیدہ ہے۔ یہ ہمیں افلاطون میں ملتا ہے۔ ری پبلک (جمہوریت) کی پہلی کتاب میں وہ عدالت کے متعلق تجریدی مقدمات سے تجریدی نتائج کا انتاج کرتا ہے۔ لیکن جب بقیہ مکالمے میں وہ عدالت کی تعریف پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ کل اجتماعی عضویت کے تصور کا استعمال کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ عدالت کا وہ کیا تصور ہے جو اس کل کی ماہیت ہم پر عاید کرتی ہے۔ اور اس امر کی دوسری شہادتیں بھی موجود ہیں کہ افلاطون نے کل کی ماہیت سے جزی قضایا کے متعلق استدلال کیا ہے اور یہ مانا ہے کہ ان کی صداقت کل کی اضافت سے منفرد ہوتی ہے۔ بوسانکوت بتلاتا ہے کہ نظریۂ ربطِ داخلی کی ابتداء ہمیں بشپ بٹلر کے تحریرات میں ملتی ہے۔ بشپ کا استدلال یہ تھا کہ "فطرت اور فن کا ہر کام ایک نظام ہے"۔ کسی چیز کا سمجھنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم "کسی مخصوص فطرت یا کسی مخصوص شئے کے نظام، اصول، یا وضع کے تصور" کو دریافت کریں۔ علاوہ ازیں اس نے یہ بھی کہا تھا کہ یہ "نظام" ایک وحدت یا کل ہے جو مختلف حصص سے بنا ہے، لیکن اگر مختلف حصص کو بحیثیت کل بھی دیکھا جائے تو وہ اس وقت تک اس تصور کی تکمیل نہیں کرتے جب تک کہ تم ایک کل کے تعقل میں ان اضافات و تعلقات کو شامل نہ کرو جو یہ حصص ایک دوسرے کے ساتھ

باب ۱۰۶

رکھتے ہیں"۔ یہ نہایت ہی اہم اقتباس ہے، کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برطانوی فلسفے کی تاریخ میں "ربط داخلی" کا تصور ابتدا ہی سے پایا جاتا ہے اور یہ جرمنی میں نظریۂ ربط داخلی کی تکمیل سے پہلے موجود تھا۔ کیونکہ یہ نظریہ جرمنی کے عظیم الشان فلاسفۂ فشتے، شلنگ، ہیگل کی تصانیف پر غالب ہے۔ اپنی کتاب (Phänomenolgie) (مظہریات روح) کے دیباچے میں ہیگل اس مشہور اصول کو یوں بیان کرتا ہے کہ "صداقت کل ہے"۔ جرمن کے تصوریہ سے یہ نظریہ برنوطائی پیروان ہیگل تک پہنچا جن میں دونوں کیرڈ، ٹی ایچ گرین، ایف ایچ براڈلے، جے، ای، میاکٹگرٹ، برنارڈ بوسانکوٹ وغیرہم داخل ہیں۔ امریکہ میں اس نظریے کو جوشیا رائس نے ہیگل سے لیا اور ایک بےمثل وعجیب طریقے سے اس کو تکمیل دی جیسا کہ برطانوی پیروان ہیگل نے انگلستان میں کیا تھا۔ کروچے نے یہی اٹلی میں کیا اور کوزان اور دوسروں نے فرانس میں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نظریۂ ربط داخلی مغربی تہذیب کے تمام شہروں میں تصوریہ کے نزدیک عام طور پر مسلمہ نظریۂ صداقت بن گیا۔

اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (Error and Truth) (غلطی وصداقت) ہے اور جو ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس میں شایع ہوا ہے، رائس نے نظریۂ ربط داخلی کا ایک نہایت نفیس خلاصہ پیش کیا ہے جس پر اس کی ابتدائی تصانیف میں، اور خصوصاً اس کے گفرڈ لکچرز (The World and the Individual) (دنیا و فرد) میں بحث کی گئی ہے۔ وہ مانتا ہے کہ صداقت مشتمل ہوتی ہے "کسی قضیے کے معنی کے جزی اظہارات اور کل حیات، کل تجربہ، یا کل معنی کے درمیانی توافق پر، جس کو تصورات و قضایا (اس نظریے کی رو سے) جہاں تک ممکن ہوسکے، ظاہر کرنا چاہتے ہیں"۔ اور وہ کسی زندہ ہستی کے ایک عضو اور کل عضویت کے درمیانی تعلق کو تمثیل کے طور پر اس امر کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے کہ وہ قضیہ اور کل حقیقت کی باہمی اضافت کو تفاعلی اور عضوی اضافت سمجھتا ہے نہ کہ سکونی و میکانکی یا آلی۔ وہ اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ ہر قضیہ، اگر اپنے طور پر دیکھا جائے تو

تو ایک تجرید ہے جس کی تکمیل و تتمیم دوسرے قضایا سے ہونی چاہئیے جو ان معانی کا اظہار کرتے ہیں جن کو یہ قضیہ نظر انداز کرتا ہے۔

برنارڈ بوسانکوٹ نے کشادہ دلی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے نظریۂ ربط داخلی کی جو توجیہ کی ہے اس کی بنا اس کے دوست ایف ایچ براڈلے کے اسی نظریے پر قائم ہے، جس کی عظیم الشان تصنیف (Principles of Logic) (اصول منطق) نے ایک بالکل جدید منطق کی تخلیق کی۔ بوسانکوٹ نے صداقت کے تصور کی تکمیل، ابتدا میں اپنی کتاب (Knowledge and Reality) میں کی، جہاں اس نے براڈلے کی کتاب "اصول منطق" کا نہایت احتیاط کے ساتھ تنقیدی طور پر امتحان کیا، اور بعد میں پھر اپنی دو جلد والی عظیم الشان تصنیف (Logic) (منطق) میں اس کے بعد اس نے اس نظریے کی توضیح و توجیہ اپنے گفرڈ لکچرز (The Principles of Individuality and Value) و (The Value and Destiny of the Individual) (انفرادیت و قیمت، فرد کی قیمت و غایت) میں کی ہے۔ موت سے کچھ عرصہ پہلے اس نے اپنی چھوٹی سی قیمتی کتاب (Implication and Linear Inference) میں اس کو مکرر بیان کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ براڈلے اور بوسانکوٹ نہایت اعلیٰ پایے کی ذہانت رکھتے تھے اور انھوں نے اپنی پوری زندگی صداقت کے ربط داخلی والے نظریے کی تکمیل میں صرف کی۔ لہٰذا ان کی تصانیف اس نظریے کے لیے ہمیشہ مبادی یا مصادر کا کام دیں گے۔

بوسانکوٹ کا نظریہ بھی رائس کے نظریے کی طرح تفاعلی و عضوی ہے۔ وہ اس بنیادی اصول کو پیش کرتا ہے کہ "صداقت محض ایک صورت نہیں بلکہ روح اور تفاعل ہے۔ تم اس کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تم خود اس کے عمل کا اکتشاف نہ کرو اور اس کی کوششوں کے ساتھ اپنی ذات کو ایک نہ کر دو"۔ وہ صداقت کو دو نظامات پر مشتمل سمجھتا ہے جس میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ہمیشہ یا تو ایک کر دیا جاتا ہے یا رد کر دیا جاتا ہے

ابک
۱۰۷

ہر تصدیق صرف جزی نظام کی طرف اشارہ کرتی ہے، اس کو حقیقی واقعی ہونے کی بھی ضرورت نہیں یہ فرضی ہوسکتی ہے۔ تاہم ہر تصدیق کو مفروضے سے ماوراء ہونا چاہئیے۔ اسی لیے ہر تصدیق اپنی صداقت کے لیے کل حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ صداقت کے معنی جزی نظام کو کل حقیقت کے ساتھ مسلسل سمجھنے کے ہیں۔ اسی لیے ہر تصدیق کو جس کا ہم استعمال کرتے ہیں۔ یہ دعویٰ کرنا چاہئیے کہ "یا تو یہ صحیح ہے یا کوئی شے صحیح نہیں" ہم کو اس امر کا تعین کرنے کے لیے کہ آیا کوئی دعویٰ صحیح بھی ہے اس علم کا استعمال کرنا چاہئیے جو ہیں کل سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ حقیقت کے متوافق ہو یا اس سے ربط رکھتا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، ورنہ ہم اس کو غلط سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ اس طرح "یہ یا کچھ نہیں" وہ معیار ہے جو ہر تصدیق کی صداقت کے تعین کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

آر، ایف، اے ہارنلے نے حال ہی میں بوسانکوٹ کے اس نظریے کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے، "فعل تصدیق کا تعلق اس شے سے ہونا چاہئیے جو واقعی وحقیقی ہے۔ تصدیق میں ہم کسی حقیقی شے کی خصوصیت بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور اسی خصوصیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے ..... شے اور اس کی خصوصیت یا تو براہ راست پیش ہوگی، جیسا کہ ادراک میں ہوتا ہے، یا علائم کے ذریعے تعریفاً ان کا استناج کیا جاسکتا ہے، اور علائم ہی کی مدد سے ہم ان پر "غور" یا محض "فکر" کر سکتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں تصدیق کا ذہنی پہلو "مماثل" ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں ہماری مراد وہی شے ہوتی ہے یعنی خارجی شے۔ دونوں حالتوں میں ہم اصولاً اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ شے حقیقت میں وہی ہے جس کا ہم ادراک کر رہے ہیں یا جس کے متعلق ہم فکر کر رہے ہیں۔ لیکن خود شے کا ادراک کرنے اور اس پر علائم کے ذریعے فکر کرنے میں فرق ہے شے مدرکہ علائم کے معنی کا تحقق ہے ...... جن تصدیقات کے متعلق غلطی کا امکان پایا جاتا ہے یہ دراصل وہ تصدیقات ہیں جن سے (اس میں شک نہیں کہ) ہماری مراد خود،

۱۰۸

شے سے ہوتی ہے لیکن یہ ہمارے ذہن میں علائم کے ایک مجموعے کے معنی کے طور پر موجود ہوتے ہیں۔ اور یہ معنی ممکن ہے کہ خود شے کی وجہ سے متحقق ہو جائیں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا تحقق ہو جائے تو ہمیں وہ مطابقت یا عینیت حاصل ہو جاتی ہے جو صداقت کی تشکیل کا باعث ہے۔ اور جس قدر ان کا تحقق نہ ہوگا (کیونکہ حقیقی شے وہ نہیں جو ہم نے اپنے علائم کے ذریعے اس کو سوچا تھا) اسی قدر تصدیق کاذب یا غلط ہوگی لیکن جس خصوصیت کو غلطی سے شے کی طرف منسوب کیا گیا تھا وہ بھی کائنات میں کہیں نہ کہیں اپنی جگہ رکھتی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے وہ ایک "امکان" ہے۔ جھوٹی تصدیق میں گویا اس خصوصیت کو غلط جگہ پر رکھا گیا تھا۔ لیکن غلطی کے معلوم ہونے اور اس کے صحیح کر دیے جانے کے بعد بھی یہ خصوصیت بحیثیت "امکان" کائنات کی ماہیت سے برابر تعلق رکھتی ہے[1]"

نظریۂ ربط داخلی سے یہ لازم آتا ہے کہ صداقت کے درجے ہوتے ہیں چونکہ ہر قضیے کے ایک جزی معنی ہیں جن کی کل معنی سے تجرید کی گئی ہے لہذا یہ ہمیشہ یکجانبی ہوتا ہے اور اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ یہ معنی کا اظہار کرتا ہے۔ ہمیں ہر قضیے کے معنی کی تکمیل دوسرے بیانات سے کرنی پڑتی ہے جو اور معنی کا اظہار کرتے ہیں۔ اس عمل میں ہمیں قضایا کا ایک سلسلہ ہاتھ آتا ہے جن میں سے ہر ایک صداقت کا ایک درجہ رکھتا ہے؛ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان قضایا کی کلیت میں بہ نسبت کسی ایک انفرادی قضیے کے زیادہ صداقت ہوگی۔ اور اسی وجہ سے ہیگل نے کہا تھا کہ صداقت کل ہے۔

۴ خطا کی مختلف تصوریتی توجیہات

ہیگل اور موجودہ زمانے کے بہت سارے تصوریہ کے نزدیک خطا یا غلطی کی

[1] رسالہ (Mind) جلد (۴۰) (جولائی ۱۹۳۱ء) صفحہ ۲۳۲ وغیرہ۔

باب۶ ماہیت یہ ہے کہ جزی رائے کو، جس میں صداقت کا ایک درجہ پایا جاتا ہے، کل حقیقت سمجھ لیا جائے۔ ہر جزی رائے اپنی تفصیل کے وقت ایک ایسے درجے تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ اس قدر معین شکل اختیار کرلیتی ہے کہ دوسری تمام رائیں خارج ہوجاتی ہیں۔ اکثر حالات میں ذہن فکر کے اس تجریدی درجے میں جاکر رک جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو صداقت حاصل ہوگئی۔ یہ غلطی ہے جو ذہن کو اس قسم کی غلطی میں مبتلا ہوجاتا ہے ایک غیر معین عرصے تک اسی میں رہتا ہے لیکن اگر غور و فکر جاری رہے تو ضرور ایسی مشکلات ذہن میں پیدا ہوں گی جو اس جزی رائے کی صداقت میں شک پیدا کریں گی، اور ان کی وجہ سے متفکر آگے بڑھ کر ایک وسیع تر رائے اختیار کرے گا جہاں سے اس کو اپنے گزشتہ مقام کی غلطی صاف طور پر نظر آنے لگے گی ہیگل تاریخ فلسفہ اور ارتقائے مذہب میں زیادہ جزی آراد سے کم جزی آرار کے ظہور کا نشان لگانے اور اعلیٰ تصورات کے حصول کے بعد غلطی کے تدریجی ازالے کی وجہ سے خوش ہوتا تھا۔

بہت سارے جدید پیروان ہیگل خصوصاً براڈلے اور بوسانکوٹ ہیگل کے ساتھ غلطی کی اس توجیہ میں کہ وہ فکر کے جدلیاتی حرکت کا ایک رخ ہے پوری طرح اتفاق نہیں کرتے۔ وہ اس امر میں تو اتفاق کرتے ہیں کہ غلطی جزو و کل کے درمیان عدم مطابقت کا نام ہے، لیکن ان کا خیال ہے کہ ہر انسانی وقوف میں یہ عدم وفاق موجود ہوتا ہے اور وہ جزی ہوتا ہے۔ اسی لیے ہماری ساری انسانی تصدیقات، سائنس کے تمام تعقلات، تضادات سے مملو ہوتے ہیں لہٰذا جزءاً غلط۔ اسی لیے جس چیز کا ہمیں ان تصدیقات اور ان تعقلات کے ذریعے علم ہوتا ہے وہ صرف عالم ظہور ہے۔ آخر میں چل کر صداقت کے متعلق

۱۱۰ انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کا حقیقت من حیث کل کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ توافق قائم کیا جانا چاہیئے جو صداقت، سے زیادہ ہے اور جمال سے زیادہ ہے اور خیر سے زیادہ ہے محض اس لیے کہ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ان تمام پہلوؤں کا کامل وفاق یا ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

راتس بتلاتا ہے کہ غلطی کے مسئلے کا یہ حل براڈلے اور بوسانکوٹ کی تصوریت کا کمزور ترین حصہ ہے۔ وہ غلطی کے نظریے کی چند ضروریات کا ذکر کرتا ہے جن کو یہ نظریہ پورا نہیں کرتا۔ ہم یہاں ان کا اختصار کے ساتھ خلاصہ پیش کریں گے۔ کیونکہ دراصل بوسانکوٹ کے تصوریت کی تنقید ان ہی پر مشتمل ہے، اور ان سے اس امر کا بھی پتا لگتا ہے کہ راتس نے افکار کا رجحان اس کی زندگی کے آخری دنوں میں کس جانب تھا۔

(۱) غلطی کے نظریے کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ صداقت اور غلطی کے تضاد کو نرم کر دے بلکہ اس تضاد کو اتنا ہی شدید کیا جانا چاہیئے جتنا کہ صوری توافق والے نظریے میں صداقت و کذب کا تضاد ہوتا ہے۔

(۲) غلطی کے نظریے کو انسانی ذہن کے وقوفی و ارادی اعمال کی وحدت تسلیم کرنی چاہیئے۔

(۳) ہمیں صداقت کے نظریۂ ربط داخلی کو قائم رکھنا چاہیئے۔ غلطی کا ایک تشفی بخش نظریہ حاصل کرنے کے لیے ہمیں صداقت کو ایک قضیہ اور کل تجربے کی درمیانی اضافت قرار دینا چاہیئے اور اس کو کسی قضیے اور کسی بالکلیہ خارجی شے کے باہمی اضافت ہرگز نہیں سمجھنی چاہیئے۔

(۴) کسی قضیے کی صداقت کا تعین کرتے وقت ہمیں کُل تجربے پر زور دینا چاہیئے نہ کہ تجربے کے کسی وقتیہ یا سریع الزوال حصے پر۔

(۵) غلطی کا تعلق قطعی طور پر ایسی چیزوں کے ساتھ قائم کیا جانا چاہیئے جیسے متناہیت، شر، انفرادیت، تنازع، اور اس کی توجیہ اسی طرح کی جانی چاہیئے جس طرح کہ ان چیزوں کی توجیہ۔

(۶) نظری و عملی غلطی پر ایک ہی حالت سے بحث کی جانی چاہیئے۔

(۷) اس مسئلے کے تشفی بخش حل کے لیے فلسفۂ ہیگل میں صرف ترمیم کافی نہیں ہمیں نظریۂ ہیگل، صوری منطقی نظریے اور فکر جدید کے نئے تجربی میلانات میں ترکیب و تالیف سے کام لینا چاہیئے۔

ان ضروریات کو بیان کرنے کے بعد راتس انتصار ایجاز کے ساتھ اس

باب۱۱

مسئلے کا حل اس طرح پیش کرتا ہے: "غلطی عملِ ارادی کے ذریعے کسی یقین کا اظہار ہے۔ غلطی کے وقت ایک شخص، جس کے تصورات محدود ہوتے ہیں، اپنے ان تصورات کی کچھ ایسی توجیہ کرتا ہے، کہ وہ اپنی ذات کو ایک وسیع تر زندگی سے (جس سے کہ خود اس کا تعلق ہوتا ہے) برسرِ پیکار پاتا ہے۔ یہ زندگی تجربے اور فعلیت کی زندگی ہوتی ہے۔ اس کی کل ماہیت ہی سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ غلطی کرنے والے کو تجربے کے اس مرحلے میں (اپنے ان تصورات کے ساتھ) کیا سوچنا چاہئیے اور کیا عمل کرنا چاہئیے۔ وہ غلطی کا اس وقت ارتکاب کرتا ہے جب وہ اس "چاہیئے" کے بالکل خلاف احساس، یقین، عمل یا توجیہ کرتا ہے یہ اختلاف یا تنازع وپیکار "فوراً نظری بھی ہوتی ہے اور عملی بھی۔"[1]

گو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام تصوریہ غلطی کے مسئلے کے اس حل کو جو رائس نے پیش کیا ہے، مان لیں گے، تاہم یہ یقیناً ایک نیا نظریہ ہے جو براڈ لے اور بوسانکوٹ کے پیش کردہ نظریۂ ظہور کے بعض مشکلات کو رفع کرتا ہے۔

---

[1] ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس جلد پنجم صفحہ ۳۷۳۔

مسئلۂ بدن و ذہن کا حل
تصوریت کی رو سے

۱۔ ابتدائی تصوریتی نظریات کی تلخیص

۱۱۲ مسئلۂ بدن و ذہن (یعنی نفسی یا ذہنی اعمال اور عضویاتی یا جسمی اعمال کے تعلق کی ماہیت) سے خصوصیت کے ساتھ مسلکِ عقلیت کے ان اکابر فلاسفہ کو دلچسپی رہی ہے جو ایمانیول کانٹ کے انتقادی فلسفے سے پہلے گزرے ہیں۔ ڈیکارٹ، اس مسلک کے بانی، اس کے دو تلامذہ، گیولنکس اور مالبرانش، اسپنوزا اور لائبنز نے چار جداگانہ نظریات پیش کیے ہیں جن میں سے ہر ایک کا اس قدیم مسئلے کے غور و فکر پر کافی اثر رہا ہے۔ ہم عصر تصوریتی نظریات کی بحث کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے ہمیں ان چاروں کلاسکل نظریات کو اختصار کے ساتھ بیان کر دینا چاہیے

۱ب ڈیکارٹ نے نظریہ تعامل کی حمایت کی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ صنوبری غدہ جو دماغ کے نیچے واقع ہے وہ مقام ہے جہاں بدن کی قوتِ حیات کا روح کے ساتھ ملاپ ہوتا ہے۔ اس نے اس غدے کو مقام تعامل اس لیے قرار دیا کہ وہ منفرد ہے، اس کے برخلاف ہمارے دوسرے تمام اعضائے حواس اور خود دماغ دوہرے ہیں۔ اور اس نے خیال کیا کہ چونکہ روح خود منفرد ہے لہذا اس کا مسکن بھی بدن کا کوئی منفرد حصہ ہوگا۔ اس کا یہ خیال کہ روح کا بدن میں ایک خاص مسکن ہے اب بھی بعض تصوریہ کے نزدیک مانا جاتا ہے لیکن دوسرے اس کی تردید کرتے ہیں۔ گیولنکس اور مالبرانش نے نظریۂ اقتضائیت کو ترقی دی۔ ان کا خیال تھا کہ بدن و روح جیسے مختلف جواہر کے لیے ایک دوسرے پر براہ راست عمل کرنا ناممکن ہے، لہذا انھوں نے یہ حجت پیش کی کہ ہر اس موقع پر

۱۱۲ جب کہ ان دو کے لیے مل کر عمل کرنا ضروری ہے خدا مداخلت کرتا ہے اور اس ربط کو قائم کرتا ہے۔ جب بھی بدن و ذہن مل کر عمل کرتے ہیں تو خدا کردار انسانی میں دخیل کے طور پر مداخلت کرتا ہے۔ اسپنوزا نے تو اس خیال ہی کو ترک کر دیا کہ ان دو میں کوئی خاص تعلق ہو سکتا ہے اور اقتضائیت کے ساتھ ہو کر یہ مانا کہ بدن و ذہن جیسے دو وجود (جن کو وہ نظر و امتداد کہنا پسند کرتا تھا) جو اپنی ماہیت میں بالکل مختلف ہیں ایک دوسرے پر عمل کرتے نہیں تصور کیے جا سکتے۔ اس نے ڈیکارٹ کے غدۂ صنوبری والے تصور کو مضحکہ خیز و مہمل قرار دیا۔ تاہم وہ اقتضائیت پسند نہ تھا۔ اس نے نفسی طبیعی متوازیت کے نظریے کی ابتدا کی جس کی رو سے دو بالکل جدا حوادث کا وجود پایا جاتا ہے ایک بدن میں اور دوسرا ذہن میں، لیکن ان میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح اثر نہیں کرتا۔ ان کے متعلق جو کچھ بھی کہا جا سکتا ہے صرف اتنا ہے کہ وہ اس معنی میں ایک دوسرے کے متوازی ہیں کہ جب ایک وقوع پذیر ہوتا ہے تو دوسرا بھی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خدا کو اس تلازم کے قائم کرنے کے لیے

مداخلت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ذہن و بدن کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ یہ متوازیت لابدی و ناگزیر قرار پاتی ہے، کیونکہ یہ دونوں جوہر واحد یعنی خدا یا فطرت کی صفات ہیں۔ لائبنز نے اسپنوزا کے ایک جوہر اور دو صفات والے نظریے کے بجائے انفرادی اور "بے دریچہ" مونادات کے نظریے کو پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ ہر موناد، سادہ ترین موناد بھی، ادراک و خواہش یعنی نفسی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اس نے "توافق مقدر" کا مشہور و معروف نظریہ اس امر کی توجیہ کے لیے پیش کیا کہ کس طرح بدن کے مونادات اور مونادِ روح میں تعلق قائم ہوتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ حقیقت میں دوہرا فرض ادا کرتا ہے۔ خدا نے نہ صرف مونادات کے تمام مجموعے کو اس طرح بنایا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے متفق ہو کر عمل کرتا اور اپنے حالات بدلتا ہے بلکہ خدا نے ہر موناد کو بھی اس طرح پیدا کیا کہ اس کے باطنی حالات ایک دوسرے کے توافق کے ساتھ تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح لائبنز کے نزدیک توافق مقدر سے مراد ہر موناد کے جداگانہ حالات میں توافق ہے، نیز مونادات کے تمام مجموعے میں جداگانہ مونادات کے درمیان توافق ہے، اور نیز انسانی بدن کے مونادات اور اس کے مونادِ روح کے درمیان توافق ہے۔

۱۱۴ یہ چاروں نظریے کسی نہ کسی صورت میں اپنے روزِ پیدائش ہی سے فلسفے میں بار بار پیش کیے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ نہایت ضروری ہے کہ طالب علم ان سے اچھی طرح مانوس ہو جائے[1]۔

---

[1] میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ان فلسفیوں کی تصانیف سے، جو ان نظریات کے بانی ہیں، اقتباسات دیے گئے ہیں یہ ڈیکارٹ، مالبرانش، اسپنوزا اور لائبنز ہیں۔ اسپنوزا سے جو اقتباس لیا گیا ہے اس میں وہ تنقید بھی شامل ہے جو اس نے ڈیکارٹ پر کی تھی، اور مالبرانش کے اقتباس کے اختتام پر ایک نہایت ضروری حاشیہ دیا گیا ہے جس میں گیولنکس کی ایک اہم عبارت نقل کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں لائبنز سے ایک اقتباس ہے جو ضروری ہے

۲۔ مسئلۂ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے

اِن کلاسکل نظریات کی تشکیل کے بعد سے نظامِ عصبی کے متعلق ہمارے علم میں عظیم الشان ترقی ہوئی ہے جس کا ہیں بدن و ذہن کے مسئلے کے جدید حل میں لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اِن میں سے بعض اہم ترقیوں کا ہم یہاں اختصار کے ساتھ ذکر یں گے۔

ان تحقیقات کے نتائج کے طور پر اصولِ تحصیر دماغی کی تشکیل عمل میں آئی اور کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصول فیریر (Ferrier)، شرنگٹن (Sherington) ہیڈ (Head) وغیرہ جیسے خصوصیّین فن کے اکتشافات کا خلاصہ ہے۔ اس اصول کا تعلق خصوصیت کے ساتھ دماغ کے ان مخصوص حصّوں سے ہے جن سے طبیعی فعلیت کے اہم انواع کا خاص تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اپنی ترقی یافتہ شکل میں اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ شعوری یا نفسی اعمال خاص طور پر مخصوص عضویاتی اعمال سے مربوط و وابستہ ہیں۔

غشائے دماغی دماغ کا وہ حصہ ہے جو اس تحصیر کا مرکز ہے کیونکہ یہ ان عصبی رَدوں کا مقامِ حصول ہے جو اعضائے حواس سے پہنچتی ہیں، نیز ان رَدوں کا مُرسِل بھی جو مرکز سے پیدا ہوتی اور عضلات تک جاتی ہیں عصبی نسیں غشائے دماغی سے ریڑھ کی ہڈی تک جاتی ہیں اور یہاں سے رویں عضلات تک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کیونکہ اس سے نظریۂ تفضیت کی ایک جدید صورت کا علم ہوتا ہے۔ بہتر ہوگا کہ اساتذہ ان نظریات میں سے ایک ایک نظریہ ہر طالب علم کو دیں تاکہ وہ اصلی ماخذ کا مطالعہ کرکے زبانی یا تحریری رپورٹ پیش کرے۔

پہنچتی ہیں۔ دوسری عصبی نسیں نظامِ عصبی کے مراکز سے جو اعضائے حواس سے براہِ راست مربوط ہیں غشائے دماغی تک جاتی ہیں، دوسری چھوٹی نسیں غشار کے حصوں کو مربوط کرتی ہیں۔ ثانی الذکر نسیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربۂ شعوری سے وابستہ ہیں جس کو "حافظۂ جدید" کہا جاتا ہے کیونکہ جب ان نسوں کو نقصان پہنچتا ہے تو جدید حافظہ مفقود ہو جاتا ہے جیسا کہ مزمن شراب نوشی میں ہوتا ہے۔ دوسری اور بھی نسیں ہیں جو غشائے دماغی کو دماغ کے دوسرے حصوں سے مربوط کرتی ہیں۔ ان میں سے "جسم صلب" (corpus callosum) خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتا ہے کیونکہ یہ دماغ کے دونوں نصف کروں کو ملاتا ہے۔ شرنگٹن ان کڑیوں کے سارے نظام کو نظامِ عصبی کا "فعلِ انتکامی" کہتا ہے۔

اب یہ امر منکشف ہوا ہے کہ وہ تمام حرکت جس کی ابتدا شعوری طور پر ہوتی ہے غشار کے ایک حصے میں محصور ہے اور یہ حصّہ اس قدر محدود و معیّن ہے کہ مختلف عضلات کے لیے مکانی اختلاف کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔ غشار کے دوسرے حصے میں جلدی حواس کے مقامی رقبے کا تعین کیا گیا ہے۔ سمع و بصر اور (کسی قدر کم تیقّن کے ساتھ) ذائقے و شامّے کے حسی رقبے بھی معلوم کیے گئے ہیں۔ گو کہ حرکی اور حسی رقبوں کو صاف طور پر جدا نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ قطعی طور پر قابلِ امتیاز نہیں، لیکن احتمال یہ ہے کہ "عمق کی تخصیص مقامی" بھی موجود ہے جس کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا، اور "سطح کی تخصیص مقامی" بھی جس کی ابھی توجیہ کی گئی ہے۔ یہ فرض نہیں کر لیا جانا چاہیئے کہ یہ نظریہ اپنے تمام تفصیلات میں قطعی ہے، لیکن اب اس کو عام طور پر حسی اور سادہ ارادی اعمال کے لیے قبول کر لیا گیا ہے اور یہ بھی عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہنی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں کے لیے دماغی تغیرات کی تخصیص مقامی زیادہ ٹھیک نہیں۔

کرداریّہ اس نظریے کو اس امر کے ثابت کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں کہ نفسی اور عضویاتی یا عصبیاتی اعمال کو ایک کر دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس خیال کی کوئی سند یا ضمانت نہیں اور دماغ کے خصوصیین مثلاً ہیڈ اور ولیم براؤن

یہ مانتے ہیں کہ ان دونوں قسم کے اعمال میں کوئی ٹھیک مطابقت نہیں۔ صحیح تو یہ ہے کہ دماغی تعاملات کی مقامی تخصیص کی یہ تعلیم مسئلۂ بدن و ذہن کے کسی خاص نظریے کی تائید میں استعمال نہیں کی جاسکتی تاہم ہر جدید نظریے میں اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ترمیم کی جانی چاہئے۔ مثلاً ان مباحث کی روشنی میں نظریۂ تعامل کو تعامل کا مقام غدۂ صنوبری سے بدل کر غشائے دماغی اور جسم صلب میں قرار دینا چاہئے متوازیت، انفصالیت، اور توافق مقدر، کی بعض صورتیں تعاملیت کی طرح ہمارے دماغی اعمال کے موجودہ علم کے موافق ہوسکتی ہیں۔ اس لیے ہم اب بھی یہ پاتے ہیں کہ موجودہ زمانے کے تصوریہ ان نظریات کی شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں حالانکہ وہ علم تشریح دماغ اور عضویات دماغ کے جدید اکتشافات سے پوری طرح باخبر ہیں۔ اور کرداریت جو ٹامس ہابس کے نظریۂ مادیت کی ایک جدید صورت ہے ان نظریات سے ایک ذرہ زیادہ تجربیت پر مبنی نہیں۔ سائنس کی رو سے بدن و ذہن کا مسئلہ اب تک لاینحل ہے۔ جیسا کہ باخبر لوگ جانتے ہیں ہمیں اب بھی کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے یا طریقیاتی مفروضے کو اختیار کرنا پڑتا ہے گو بعض علمائے نفسیات اس کے خلاف ہمیں متاثر کرنے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں۔

۱۱۲

۳۔ ہمہ روحیت

بدن و ذہن کی اضافت کے متعلق ایک نہایت عام مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہمہ روحیت کہلاتا ہے۔ یہ عام نظریہ تصوریہ کے نزدیک زیادہ مرغوب ہے کیونکہ یہ حقیقت کے نظریۂ مدارج کے موافق ہے یا آسانی کے ساتھ اس کے مطابق بنایا جاسکتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی توجیہ روحانی کثرتیت اور روحانی وحدیت دونوں کے موافق کی جاسکتی ہے پہلے ہم اس نظریے کا

عام طور پر بیان پیش کریں گے اور پھر اس کی مخصوص صورتوں کی اختصار کے ساتھ توجیہ کریں گے۔

ہمہ روحیت ایک جدید نظریہ ہے جو **ہیولانیت** سے قریبی تعلق رکھتا ہے جس کو بعض یونانی فلاسفہ نے قبول کیا تھا۔ ہیولانیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے مادّہ زندہ ہے اور وہ ذی حیات عضویتوں کی خصوصیات سے موصوف ہے۔ ہمہ روحیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر انتہائی حقیقی وجود نفسی یا ذہنی ہے اور روحانی وجود کی خصوصیات رکھتا ہے تھیوڈور فلورنائی (Theodore flournoy) نے اس کی مندرجۂ ذیل تعریف کی ہے:[1] "ہمہ روحیت وہ تعلیم ہے جو مادّی دنیا کے مادی مابعد الطبیعیاتی وجود کی تردید کرتی ہے اور یہ مانتی ہے کہ ہماری ساری کائنات (معدنی، نباتی اور حیوانی) در اصل ایسے حقایق پر مشتمل ہے جو غیر مادی، نفسی، ذہنی، شعوری حقایق ہیں، خواہ وہ انفرادی، یا کم و بیش شخصی صورت میں ہو، یا پھیلی ہوئی اور غیر متقررہ شکل میں (جیسے مواد ذہن نفسی ذرات وغیرہ)"۔ عموماً لائبنز کی مونادیت کو ہمہ روحیت کے تمام نظریات کی اصل قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن جیمس وارڈ اسپنوزا کے اس قول کو نقل کرتا ہے کہ "تمام انفرادی اشیاء زندہ ہیں گو مختلف درجات کے لحاظ سے" اور وہ اسپنوزا کے اس دعوے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ "ہر انفرادی شئے، جہاں تک اس سے ممکن ہو سکے اپنی ہستی کی بقا کے لیے کوشش کرتی ہے" وارڈ اس کو ہمہ روحیت کا عقیدہ کہتا ہے۔ وہ نکولاس آف کوزا (Nicolaus of cusa) (سنہ ۱۴۰۱ء تا سنہ ۱۴۶۴ء) کو بھی ہمہ روحیت کا قائل سمجھتا ہے، اور اپنے قول کی سند میں اسکا یہ مقولہ پیش کرتا ہے، "کائنات میں کوئی ایسی شئے نہیں جو کسی قدر ایسی انفرادیت سے متمتع نہ ہو جو کسی دوسری شئے میں نہیں ملتی" لیکن وارڈ (Ward) ہیکل (Haeckel) رنوویر (Renouvier) پالسن اور ونٹ کو بھی ہمہ روحیت کا قائل مانتا ہے، اور اس کا خیال ہے کہ تمام

---

[1] تھیوڈور فلورنائی کی کتاب (The Philosophy of William James) (فلسفۂ ولیم جیمس) صفحہ ۹ (انوٹ) مترجمہ اڈون بی ہولٹ (ہولٹ)۔

باب۵ قائلین ہمہ روحیت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طبیعی موجودات اور ان کی قوت جذب و دفع ان ہیجانات پر دلالت کرتی ہے جن کی ابتدا ونقین احساس سے ہوتی ہے[1]
اگر ہم اصول تسلسل کا استعمال کریں تو ان طبیعی موجودات کو اس سلسلے میں ذہنوں کا آخری درجہ قرار دیا جا سکتا ہے جو ان سے آگے بڑھ کر نباتات وحیوانات سے گزرتے ہوئے انسان اور خدا تک جا پہنچتا ہے۔ سی۔ اے اسٹرانگ ہمہ روحیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "یہ نظریہ اشیائے کماہی کی نفسی ماہیت کا قائل ہے"، اشیائے کماہی" کو وہ کانٹ کی طرح ان حقیقی اشیاء کے معنی میں استعمال کرتا ہے جو تصورات یا مظاہر اشیاء کے پیچھے پائے جاتے ہیں۔
اس وسیع معنی کے لحاظ سے اس میں شک نہیں کہ اس نظریے کو عام طور پر تصوریہ مانتے ہیں آئسلر اپنے لغت (Worterbuch der Philosophie) (لغات فلسفہ) میں اس لفظ کے چار معنی میں امتیاز کرتا ہے، یہ حقیقیت، تصوریت، مونادیت، اور وحدت الوجودی ہمہ روحیت والے مفاہیم ہیں۔ ان میں سے آخری تین کا تصوریت سے تعلق ہے ہیگل اور اسٹرانگ نے پہلی نوع کو اختیار کیا ہے جس کی ۱۱۸ توضیح حقیقیت کے تحت کی گئی ہے۔ آئسلر کے امتیازات قابل لحاظ ہیں، لیکن ہم ہمہ روحیت کو مختلف انواع میں تقسیم کرنے کا ایک اور طریقہ تجویز کریں گے جو نفس و بدن کے مذکورۂ بالا روایتی نظریات سے زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔
(۱) متوازیتی ہمہ روحیت:۔ اسپنوزا اور تھیوڈور فشنر کے کلی متوازیت کے مفروضے کو تسلیم کرتے ہوئے فریڈرش پاولسن کہتا ہے کہ "کوئی نفسی عمل بغیر ایک ملحقہ حرکت کے نہیں پایا جاتا اور کوئی حرکت بغیر ایک ملحقہ نفسی عمل کے نہیں۔ حقیقت کے دونوں جانب متساوی الاتساع ہیں ایک جانب کے ہر واقعے کے لیے دوسری جانب کا بالمقابل واقعہ موجود ہوتا ہے نفسی اعمال اب ج کے بالمقابل طبیعی اعمال اَ بَ جَ میں ایک ہی سلسلے کے افراد میں علّی اضافت پائی جاتی ہے"، لیکن دونوں سلسلوں کے درمیان کوئی علّی اضافت نہیں پائی جاتی۔ اس کا پاولسن کے مندرجۂ ذیل قول سے صاف

---

[1] جیمس وارڈ، (Realm of Ends) صفحہ ۲۰۶، ۲۴ (پنجم)

پتا چلتا ہے۔" چونکہ دونوں سلسلوں میں فصل پائے جاتے ہیں اس لیے ہم ان کی بجائے مقابل والے سلسلے کے افراد کو جگہ دیتے ہیں۔ لیکن اس کے پہلے اس نے یہ لکھا تھا اور اس پر زور دیا تھا کہ "نفسی و طبعی اعمال میں کوئی علّی اضافت نہیں پائی جاتی۔ شعوری کیفیات طبعی واقعات کے معلولات ہیں نہ کہ علل۔" یہاں تک ہمیں کامل متوازیت کا پتا چلتا ہے۔

تاہم کسی اور جگہ پاولسن اس نظریے کو ہمہ روحیت کہتا ہے اور یہ بتلانے کے لیے تفصیل سے بحث کرتا ہے کہ خالص میکانکی حرکات میں بھی حیات روحانی پائی جاتی ہے۔ جب ہم اس سلسلے میں تدریجی طور پر نیچے کی طرف اترتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ بتدریج احساس مفقود اور حافظہ کم ہوتا جاتا ہے اور ایک خفیف تر ساتھ ساتھ ارادہ غایات کی پیش بینی، شعوری اشتیاق یا خواہش کی صورت کو تدریجی طور پر کھوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر سوائے ایک وقتیہ تہیج کے جو ماحول کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کسی قسم کی شعوری زندگی باقی نہیں رہتی۔ اس قسم کے باطنی اعمال کو تمام حرکتوں (حتیٰ کہ ناحیاتی زندگی کے حدود سے باہر والی حرکتوں) کے ملحقات کے طور پر ماننا پڑتا ہے[۱]۔ یہ ہے نظریہ ہمہ روحیت کی متوازیتی صورت۔

(ب) ہمہ روحیت کی تعالیٰ صورت: جیمیس وارڈ وغیرہ پاولسن کا اس حد تک ساتھ دیتے ہیں جس حد تک کہ مذکورہ بالا بیان کا تعلق ہے۔ وہ ذرات کو موناداتِ محض قرار دیتے ہیں جس میں ابتدائی قسم کی نفسی زندگی پائی جاتی ہے۔ اور اس تصور کو بھی قبول کرتے ہیں کہ موناداتِ کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے جو روحی یا شعوری موناداتِ پر جاکر ختم ہوتا ہے۔ انسانی جسم بھی ایسے ذرات کا مجموعہ ہے جس میں مختلف مدارج کی نفسی ترکیب پائی جاتی ہے لیکن جس میں ایک روحی موناد غالب ہوتا ہے۔ بدن و ذہن کے مسئلے کا تعلق روحی موناد اور ان موناداتِ کی باہمی اضافت پر ہے جن سے بدنِ انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

۱۱۹

---

[۱] فریڈرش پاولسن (Introduction to Philosophy) صفحہ ۱۰۰ و صفحہ ۲۲۲ ترجمہ فرانک تھلی، اکمبرٹ بنٹر

ابھی باقی رہ جاتا ہے کہ ایک سادہ موناد کا نفسی حصہ اپنے بدن سے کس طرح مربوط ہوتا ہے۔ وارڈ تعامل کے براہ راست یا بدیہی ہونے کا ذکر کرتا ہے جس سے اس کی مراد وہ بدیہی تعامل ہے جہاں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا اور جس ایسا عمل جو نیوٹن کی طبیعیات کے لحاظ سے ناممکن ہے"۔ وہ کہتا ہے کہ "اس قسم کے بدیہی تعامل کو جدید کثرتیہ کے سادہ موناد کی خصوصیت مانا جاتا ہے، وہ موناد جو گویا خود اپنا آپ بدن ہے" اس طرح سادہ موناد میں بھی تعامل پایا جاتا ہے۔ لیکن روحی موناد اور بدن انسانی کے دیگر مونادات میں بھی تعامل موجود ہے "ایک غالب موناد (ا) کا اپنی ہی عضویت کے دوسرے موناد سے (یا اپنے دماغ سے، جب اس کی عضویت اس قدر ترقی یافتہ ہو) جو تعلق ہوتا ہے وہ اس تعلق سے یقیناً مختلف ہے جو اسی موناد میں اور دوسری عضویت کے غالب موناد (ب) میں پایا جاتا ہے۔ پہلی قسم کے تعلق یا اضافت کو تو ہم باطنی، تعاملی، یا حیاتی تعلق کہتے ہیں اور دوسری قسم کو خارجی، اجنبی یا طبیعی کسی لحظہ ان تمام باطنی تعلقات یا اضافات کی کلیت ا کے اسی لحظے کے خارجی تجربے کے مساوی ہوتی ہے۔ اس کل کے بعض تغیرات (جہاں تک کہ ا کا تعلق ہے) ماتحتی مونادات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، یہ تغیرات گویا ا کے احساسات ہیں اور یہ متبادل یا انفعالی ہیں۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے تغیرات ا کے عمل کا نتیجہ ہیں: یہ بعض ماتحتی مونادات میں احساس پیدا کرتے ہیں اور انھی کے جوابی عمل کو ہم ا کی حرکت کہتے ہیں[1]" ان اقتباسات سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارڈ ہمہ روحیت کی تعامل والی شکل کا قائل ہے۔

(ج) ہمہ روحیت کی اقتضائی صورت: جرمن کے عظیم الشان فیلسوف لائبنز نے ہمہ روحیت کی ایک ایسی صورت پیش کی جس کو آج کل اکثر وجدانیت تصوریت شخصیہ کے حامی مانتے ہیں۔ یہ پاؤسن اور وارڈ کے

---

[1] ایضاً صفحہ ۲۰۶ و ۲۰۷ دیکھو وارڈ کی کتاب (Essays in Philosophy) ایڈیٹرز سورلے اور اسٹاؤٹ صفحہ ۲۲۶ وغیرہ۔

نظریوں سے مختلف ہے اور ہمہ روحیت کی اقتضائیت والی صورت کہلائی جاتی ہے۔ باب ۵
لاٹزے کے نزدیک ذہن و بدن میں باہمی عمل ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان
کوئی علّی اضافت نہیں۔ تاہم لاٹزے کی اقتضائیت وہی نہیں جو مالبرانش اور
گیولنکس کا کلاسک نظریہ ہے۔ لاٹزے کہتا ہے کہ "اقتضائیت"......... کو
مابعد الطبیعیاتی نظریے کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جاسکتا، یہ خیال کہ ایسا
ہوسکتا ہے غلطی سے میری طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے میں صاف طور پر
بچنا چاہتا ہوں... میں "اقتضائیت" کو "طریقیات" کا ایک قاعدہ سمجھ سکتا ہوں
جو تحقیقات کی غرض سے ایک ناقابل حل سوال کو، یا کم از کم ایک ایسے سوال
کو جو ہمیں اپنے حل پر مجبور نہیں کرتا، ترک کر دیتا ہے تاکہ اپنی کوشش صرف
قابلِ حصول یا قابل آرزو غایت پر صرف کرے۔ اگر یہ روح و بدن کے باہمی
عمل کا سوال ہے تو ہمیں ان مخصوص روحانی اعمال کی تحقیق کرنی ضروری ہے جو
مخصوص بدنی اعمال کے ساتھ عام قواعد کے موافق اس طرح سے وابستہ ہیں کہ
وہ متعدد و مرکب واقعات جنھیں ہمارا باطنی تجربہ پیش کرتا ہے بعض سادہ اساسی
اضافات میں تحویل کیے جاسکتے ہیں اور اس طرح سے ان کی کسی قدر پیش بینی
ممکن ہوسکتی ہے[۱]"

۴۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو تصوریت مطلقہ پیش کرتی ہے

۱۳۱

تصوریت کا مسلک اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہمہ روحیت کو

۱۔ برمن لاٹزے:(Metaphysics) (مابعد الطبیعیات) صفحہ ۱۱۱ مترجمہ برنارڈ بوسانکوٹ (کلارنڈن پریس)۔

باب ۴

قبول کر لیا جائے۔ گو یہ نظریہ بیسویں صدی کے تصوریہ میں زیادہ مروّج رہا ہے تاہم اس پر پرنگل پیٹیسن (جو وثیقی تصوریت کا قائل ہے) اور برنارڈ بوسانکوٹ (جو غیر وثیقی تصوریت کا حامی ہے) نے خوب تنقید کی ہے۔ موخر الذکر فلسفی کے ایک مختصر اقتباس سے معلوم ہو جائے گا کہ تصوریت مطلقہ کے بہت سارے حامی ہمہ روحیت کو ماننے پر تیار نہیں۔ اگر ہم نظریۂ ہمہ روحیت کو مان لیں تو پھر ہماری زندگی کے مادی امور کا کیا حال ہو گا مثلاً ہماری غذا، ہمارے لباس ہمارے مکان اور ہمارے رستوں کا؟ کیا یہ صاف واضح نہیں کہ ان چیزوں سے ہمارا تعلق ایک محدود ہستی ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے۔ اور اگر یہ موضوعی نفسی مراکز بھی ہیں تو ان کی موضوعی نفسی صفت ایسی ہو گی جو ہمارے لیے ان کے وظیفہ و نوعیت کو واسطہ قرار دے گی۔[۱] بوسانکوٹ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد پرنگل پیٹیسن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ "خارجی فطرت کو چھوٹے چھوٹے ذہنوں کے ایک مجموعے یا اس سے بدتر یہ کہ مواد ذہن کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تحویل کرنے سے سوائے اختلال کے کوئی حاصل نہیں۔" اب وہ تصوریہ جو اس طرح ہمہ روحیت کو رد کر دیتے ہیں بدن و ذہن کے مسئلے کا آخر کیا حل پیش کرتے ہیں؟

ان مفکرین کے نزدیک ذہن ذرات یا مونادات یا انسانی ابدان میں بند نہیں۔ ذہن کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا کہ کل اشیائے معلومہ کا۔ اس لیے بدن ذہن میں ہے نہ کہ بالعکس گو احاطے کے لفظی معنی کا حقیقت میں ذہن پر انطباق نہیں ہو سکتا۔ بہتر ہو گا کہ ذہن کو حقیقت کے تمام مدارج کی ایک عمودی تراش تصور کیا جائے کیونکہ ان مدارج میں سے کوئی شے بھی ہو وہ علم انسانی کا معروض ہو گی۔

۱۲۴

---

[۱] اے سیت پرنگل پیٹیسن: (The Idea of God) (خدا کا تصور) صفحہ ۱۸۸ (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس)۔
جی ایف اسٹاوٹ اپنے جدید شایع کردہ گفرڈ لکچرز میں جن کا عنوان (Mind and Matter) (ذہن و مادہ) ہے اعتراف کرتا ہے کہ بوسانکوٹ نے وارڈ پر جو تنقید کی ہے وہ درست ہے۔ وہ کہتا ہے "جو شے کہ درحقیقت مونادات کا ایک نظام ہے اس کا مادی دنیا کی طرح کیسے بدیہی تجربہ ہو گا؟ اس سوال کا وارڈ کوئی جواب نہیں دیتا اور کوئی جواب ممکن بھی نظر نہیں آتا۔ اسی وجہ سے اس کا مونادیت کا خاص بیان ناقابل قبول ہے" (صفحہ ۱۷۴)۔

جو عمل بدن کرتا ہے وہ ذہن بھی کرتا ہے لیکن ذہن اور بہت زیادہ کرتا ہے۔ باب ۵
ہم کسی ذہن کو اس کی کل طبیعی عضویت سے متحد کرسکتے ہیں اور نہ دماغ کے
عشائی رقبے سے۔ اگر ہم ایک تمثیل کا استعمال کریں تو اقتصار کے ساتھ انسان
کے ذہن یا نفس اور اس کے بدن (اور فطرت جس کا ایک حصہ انسان کا
بدن ہے) کے باہمی تعلق کو یوں بیان کرسکتے ہیں۔ فرض کرو ایک دروازہ ہے
جو ایک خوبصورت ملک کی طرف ہماری رہبری کرتا ہے جس کے بیچوں بیچ
مالک کے رہنے کی جگہ ہے۔ انسان کا بدن دروازہ ہے، ملک فطرت ہے، اور
مالک خدا یا وجودِ مطلق ہے۔ بدن انسان کے ذہن میں ہے، تاہم وہ فطرت
میں بھی ہے۔ بدن کے ذریعے ہم فطرت کے ساتھ اختلاط پیدا کرنے کے قابل
ہوتے ہیں اور جب ہم اختلاط پیدا کرتے ہیں تو پاتے ہیں کہ فطرت دوسرے ذہن
یعنی خدا میں غرق ہے۔ اس لیے انسان کا بدن اور فطرتِ طبیعی بحیثیت مجموعی
دونوں خدا کے ذہن میں ہیں۔ جب ہم حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے تک
پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک ایسی حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے جو بدن و ذہن
کے امتیاز کے ماوراء ہے۔ یہ امتیاز ادنیٰ درجے سے تعلق رکھتا ہے۔

۵۔ چند نتائج جو مسئلۂ بدن و ذہن کے تصوریتی حل سے حاصل ہوتے ہیں

(۱) آزادیٔ ارادہ: مسئلۂ بدن و ذہن کے دونوں تصوریتی حل سے یہ
لازم آتا ہے کہ نفس انسانی کسی معنی میں ضرور آزاد ہے۔ ہمہ روحیت کے
متوازیت والے نظریے کی رو سے یہ آزادی طبیعی اعمال کا ایک حصہ نہیں۔ اس
نظریے کی رو سے انسانی ارادہ دو جدا سلسلوں کا ایک ہی وقت میں رکن ہوتا ہے۔

باب۴　اس کے عضویاتی پہلو کے لحاظ سے ہر فعل طبیعی دنیا کے علّی سلسلے کا ایک رکن ہے، لہذا پوری طرح مجبور۔ لیکن نفسی پہلو کے اعتبار سے ہر فعل ایک ماورائی دنیا کے سلسلۂ قدر کا رکن ہے اور اس لحاظ سے آزاد۔ لیکن نظریۂ تعامل کے ماننے والوں کے نزدیک آزادی اس امر پر مشتمل ہے کہ ہم طبیعی دنیا میں جدید حادثات کے تخلیق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ہر موناد محدود معنی کے لحاظ سے آزاد ہے اور اعلیٰ تر مونادات ادنیٰ مونادات سے زیادہ آزاد ہیں۔ لیکن مونادات کے ایک مجموعے کی متحدہ کلیت جو ایک روحی موناد کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے (جیسا کہ انسان ہے) فعل کے ابتدا کرنے میں زیادہ درجے کی آزادی رکھتی ہے۔

۱۲۳　ہاکنگ نے تصوریت مطلقہ کے نظریۂ بدن و ذہن کی بنیاد پر آزادی کے ایک نہایت دلچسپ نظریے کو تکمیل دیا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ عمل کرنے کی تجویز اور عمل کرنے کے فیصلے میں ایک وقفہ ہوتا ہے۔ وہ اس وقفے کو "در رضا یا آستانۂ قبول" کہتا ہے۔ انسان کی آزادی اسی وقفے میں ہوتی ہے۔ کوئی عمل جس کی ابتدا شعوری طور پر کی گئی ہو ایسا نہیں جو اس دروازے سے بچ کر نکل سکے۔ ہر شعوری فعل خارج میں ظاہر ہونے کے لیے اس سے ہو گزرتا ہے۔ اور اس دروازے سے ہو گزرتے وقت ہی اس پر نفس کے رضامندی کی مہر ثبت ہو جاتی ہے، گو بعد میں چل کر اس کو غلط مان کر کتنا ہی افسوس و پریشانی کا اظہار کیوں نہ کیا جائے ہر فرد کوشش و مشق سے اس وقفے کو دراز یا وسیع کرتا ہے اور اس کی موثر آزادی میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اقدام عمل سے پہلے عادۃً غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس وقفے کو قلیل و تنگ کر سکتا ہے اور اس طرح اس کی موثر آزادی میں کمی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالات میں وہ آزاد ہے کیونکہ اسی نے اس وقفے کو دراز یا قلیل، وسیع یا تنگ کیا ہے۔ خود ہم اس امر کا انتخاب کرتے ہیں کہ ہمارا یہ وقفہ کیا ہوگا اور ہمارے وہ افعال کیا ہوں گے جن کو ہم آگے چل کر پورا کریں گے۔

(ب) بقائے روح: ہمہ روحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام مونادات غیر فسانی ہیں کیونکہ یہ تمام انتہائی اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی لیے

باب

انسانی بدن کا روحی موناد غیر فانی ہے۔ جن مونادات سے بدنِ انسانی کی تشکیل ہوتی ہے وہ موت کے وقت روحی موناد سے جدا ہوتے ہیں، لیکن وہ دوسرے ائتلافات قایم کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور ان کا نفسی وجود سرمدی ہوتا ہے۔ تصوریتِ مطلقہ کے حامی کے لیے محدود انفرادیت وجودِ مطلق کے کلی تجربے میں تحویل ہو جائے گی۔ صرف زبردست ارادوں والی شخصیتیں، جنھوں نے کامل طور پر نفس کا تحقق کر لیا ہے، اس نظریے کی رو سے غیر فانی ہیں۔ ہاکنگ نے اس مشروط ابقا کے نظریے کو خوب بیان کیا ہے: "جب تک کہ نفس نے اپنی آزادی کے استعمال میں استقلال کے ساتھ آزادی کو سونپ نہ دیا ہو اور اپنے کو فطرت کا ایک حصہ نہ بنا دیا ہو، اس وقت تک کوئی حکیمانہ یا غیر حکیمانہ مفروضہ نہیں کہہ سکتا کہ اس فطرت کو نفس کی قسمت کی تحدید کرنی چاہیے۔ اس غیر تشئی نفس کی زندگی، جس کی اہمیت کو ہمعصر علمائے نفسیات نے معلوم کر لیا ہے اور ان سے پہلے شوپنہور نے دریافت کیا تھا اور شوپنہور سے پہلے ہیگل اور آگسٹائین، افلاطون اور پال، گوتم بدھ اور لاؤتزی نے، خود اس بات کا بہترین وثیقہ ہے کہ کائنات کے پوشیدہ انتظامات میں یہ شعلۂ مستدیم جو موجودہ نظام میں نیم خفیدہ و بےچین سا نظر آتا ہے ممکن ہے کہ دوسرے نظام میں اپنی سانس اور آزادی کی تلاش جاری رکھے۔"[1] لیکن بعض علمائے دنیت جو ہمہ روحیت کے قائل نہیں اس مشروط ابقا کے نظریے کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں کہ ہر نفس یا شخصیت تمام شخصیت کی متحدہ کلیت (جو خدا ہے) کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے۔

۱۲۴

---

[1] ڈبلیو، ای، ہاکنگ: (Self-its Body, Its freedom) نفس، اس کا جسم اور اس کی آزادی) صفحہ ۱۷۷ وغیرہ (ایل پی سیس "توررضا" والے تصور کی بھی اسی کتاب میں توضیح کی گئی ہے۔

مسئلۂ قدر و شر کے وہ حل جو تصوریت نے پیش کیے ہیں

۱۔ مسئلۂ قدر کی تحلیل

۱۲۵

مسئلۂ قدر (یا قیمت) فلسفے کے ایک جدا مسئلے کی حیثیت سے، تھوڑا ہی زمانہ ہوا کہ عام طور پر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ مسئلہ "خیر" کے نام سے فلسفے کے اس شعبے کا ایک حصہ رہا ہے جو یونانیوں کے زمانے سے "اخلاقیات" کہلاتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے اختتام سے پہلے کسی فلسفی نے قدر یا قیمت کو، ایک مخصوص مسئلے کے طور پر منتخب کر کے اس کی ماہیت کے متعلق کوئی عام نظریہ نہیں پیش کیا۔ زمانۂ جدید میں معاشیاتی و اجتماعی نظریے پر جو زور دیا جانے لگا ہے زیادہ تر اسی کی وجہ سے ماہیتِ قدر تمام ممالک کے فلاسفہ کے لیے ایک حقیقی مسئلہ بن گیا ہے۔ جرمن فلسفی لاٹزے اور جرمن عالمِ دینیات رِتشل کے سر ان تحقیقات کی ابتدا کا

سہرا ہے، لیکن جرمن مفکرین مائی نونگ اور فان ایرن فلس نے سب سے پہلے اپنی زندگی قدر یا قیمت کے ایک عام نظریے کو تشکیل دینے کی کوشش میں وقف کر دی۔ انھی کے اثر کی وجہ سے فلسفے کے ایک نئے شعبے کی تخلیق ہوئی ہے جس کو بعض دفعہ عام نظریۂ قدر کہتے ہیں لیکن یہ اقداریات یا علم معیارات بھی کہلاتا ہے۔ حامی تصوریت ولبر ایم اربن، جس نے مائی نونگ اور فان ایرن فلس کے ہاں طیلسانی طالب علم کی حیثیت سے تعلیم پائی ہے، اس فن میں پہلی کتاب انگریزی میں لکھی جس کا نام (Valuation--Its Nature and Its Laws) ہے اور اقداریات (Axiology) کا لفظ پہلی دفعہ اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔ ۱۲۶

اربن کا ان دنوں شمار اقداریات کے مسلّمہ اساتذہ میں ہوتا ہے۔ اپنی اس کتاب کے علاوہ اس نے مختلف علمی اصطلاحی رسائل میں اہم مضامین لکھے ہیں۔ اس نے حال ہی میں اخلاقیات پر ایک اہم درسی کتاب لکھی ہے جس کا نام (Fundamentals of Ethics) (مبادی اخلاقیات) ہے، اس میں قیمت کے تصور کو مرکزی اہمیت دی ہے۔ لیکن بہت سارے دوسرے تصوریہ کو بھی اس مضمون سے دلچسپی رہی ہے اور انھوں نے تصوریت کے قیمت والے نظریے کی تکمیل میں اہم تصانیف چھوڑی ہیں۔ ان میں سے خصوصیت کے ساتھ ہیسٹنگس ریشڈل، جوشیا رائس، برنارڈ بوسانکوٹ، ڈی وٹ پارکر، ڈبلیو ای ہاکنگ اور جے ایس میکنزی کی تصانیف نہایت اہم ہیں۔

اقداریات کو علحدہ سائنس کی حیثیت سے جب سے ترقی ہوئی ہے اسی وقت سے لفظ شر کے معنی سلبی قدر یا قیمت کے ہو گئے ہیں، اور کوشش

لہ۔ دیکھو اربن کا مضمون (Value) (قدر) پر انسیکلوپیڈیا بریٹانیکا میں (چودھویں اشاعت) اور ان حوالوں کو جو وہاں دیے گئے ہیں۔ اپنی محولۂ بالا کتاب کے صفحہ ۱۶ پر وہ کہتا ہے "لفظ علمیات کے نمونے پر ہم نے اقداریات کا لفظ وضع کیا ہے"۔ ہوورڈ۔ او۔ ایٹن، اپنی کتاب (The Austrian Philosophy of Value) یونیورسٹی آف اکلاہوما پریس) میں مائی نونگ اور ایرن فلس کے خیالات کا اچھا بیان پیش کرتا ہے۔

باب ۶ یہ کی گئی ہے کہ قیمت کا ایک ایسا عام نظریہ تشکیل دیا جائے جو ایجابی و سلبی دونوں قیمتوں پر شامل ہو۔ اسی کوشش میں دو اہم امتیازات پر زور دیا گیا ہے یعنی آلاتی و انتہائی قیمت، اور خارجی و باطنی قیمت پر۔ ہم ان دونوں امتیازات کو ملا کر آلاتی اور باطنی قیمت کا ذکر کریں گے۔ اول الذکر سے مراد وہ قیمت ہے جو دوسری قیمتوں کے تحقق میں مدد دیتی ہے لیکن یہ دوسری قیمتیں خود دوسری آلاتی قیمتیں ہو سکتی ہیں۔ ہم ایسی آلاتی قیمتوں کو دوسرے درجے کی آلاتی قیمتیں کہیں گے تاکہ ان کا امتیاز ان آلاتی قیمتوں سے ہو جائے جو غایات نہیں۔ اس صورت میں یہ صاف ظاہر ہے کہ آلاتی قیمتیں پہلے درجے سے دوسرے درجے میں بدلتی رہیں گی۔ جو شے کہ ایک شخص کے لیے کسی دوسری چیز کے حصول کا ذریعہ ہے وہ دوسرے کے لیے خود غایت قرار پا سکتی ہے۔ کیا ہم اس دائرے سے نکل کر قیمت کی کسی ایسی نوع تک پہنچ سکتے ہیں جو باطنی، انتہائی اور مطلق ہو؟ نظریۂ قیمت کا یہ ایک نہایت بنیادی سوال ہے۔

اب یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ تمام قیمتیں اشخاص، خواہشات یا اغراض کے لحاظ سے اضافی ہوتی ہیں اور کوئی ایسی مطلق یا انتہائی قیمت نہیں پائی جاتی جو کسی شخص یا خواہش یا غرض کی اضافت سے منقطع یا علٰحدہ ہو۔ اسی وجہ سے قیمتیں

۱۲۷ بالکلیہ اضافی مانی جاتی ہیں۔ یہ اشیاء کے ملحقات یا اضافے ہیں جن کے وجود کے باعث وہ انسانی یا دیگر زندہ ہستیاں ہیں جو ان اشیاء سے دلچسپی رکھتی ہیں۔ اسی واسطے ان کو بعض دفعہ ثالثی صفات کہا جاتا ہے تاکہ ان کا امتیاز ثانوی صفات، جیسے رنگ اور گرمی، اور صفات اولیہ، جیسے حرکت و امتداد سے کیا جا سکے۔ انھیں ثالثی صفات کہنے سے اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے ملحقات یا اضافے ہیں جو انسان کے پیدا کردہ ہیں کسی زندہ ہستی (خواہ وہ نبات ہو یا حیوان ہو یا انسان) اور کسی شے کے باہمی اضافت سے علٰحدہ کوئی قیمت پائی نہیں جا سکتی۔ **تصوریت** ان آراء کا اس بنا پر انکار کرتی ہے کہ اشخاص خود باطنی قیمت رکھتے ہیں۔ اس رائے کے مطابق اشیا کی اسی حد تک قیمت ہوگی جس حد تک کہ وہ اشخاص کے مقاصد و غایات کے کام آئیں لیکن خود اشخاص باطنی قیمت (یا قدر) رکھتے ہیں،

باب ۷

جیسا کہ کانٹ کے مشہور قانونِ اخلاقی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس طرح عمل کرنا چاہئیے کہ "بنی نوع انسان کو، خواہ اپنی ذات میں ہو یا دوسروں کی، ہر حالت میں بجائے خود ایک غایت و مقصد مانا جائے نہ کہ صرف ذریعہ"۔ اس طرح تصوریت اس نظریے تک پہنچتی ہے کہ تحقق ذات یا شخصیت کی تکمیل ہی ایک باطنی قیمت ہے جس کے حصول کے لیے دوسری ساری قیمتیں آلاتی ہیں۔

تاہم معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بھی قیمت کو سب سے زیادہ ذہنی یا موضوعی چیز بنا دیتا ہے کیونکہ خود نفوس یا اشخاص بھی نامیاتی یا حیاتیاتی ارتقا کے فطری اعمال کے نتائج ہیں اور اس لیے غیر ذی حیات اشیاء کے مقابلے میں نہایت سریع الزوال اور گریز پا۔ تصوریت کہتی ہے کہ ایسا نہیں، ذات یا شخصیت کی یہ توجیہ تجریدی اور ریچا ہی ہے۔ ذات یا نفس ایک ماورائی حقیقت ہے جو حیاتیاتی ارتقا کی قوتوں کی بالکلیہ محکوم نہیں۔ شخص ہونے کے معنی ایک غیر حیاتیاتی روحانی دنیا کے رکن ہونے کے ہیں اسی دنیا میں باطنی قیمتوں کی جڑیں جمی ہوئی ہیں۔ لہٰذا یہ قیمتیں حقیقی طور پر ماورائی ہیں اور کسی معنی میں محض ذہنی یا موضوعی نہیں۔ یہ اس مقام کی طرف اشارہ کرتی ہیں جہاں حقائقِ سرمدی پائی جاتی ہیں۔ اب اس سرمدی روحانی دنیا کا حقیقی مبدا کیا ہے؟ تصوریہ کے نزدیک یہ خدا کا کمال ہے۔ اس طرح تصوریہ کے لیے خدا روحانی اقدار کا وحدت بخش جوہر ہونے کی حیثیت سے تمام باطنی قیمت کا مبدا قرار پاتا ہے۔ ہر شخص اپنی قیمت خدا یا کمالِ مطلق کی اضافت سے حاصل کرتا ہے جو ایک ماورائی ہستی ہے تاہم ہر محدود ذات میں بھی موجود ہے۔ کانٹ کے قانونِ اخلاقی کے یہی معنی ہیں جیسا کہ اس نے اپنے اس نظریے سے صاف طور پر ظاہر کر دیا کہ خدا، آزادی و بقا اس قانون کے ضروری اصول موضوعہ ہیں۔ چنانچہ فلکس ایڈلر کہتا ہے "کسی کو بذاتہ غایت قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک ایسی دنیا میں جس کو کامل تصور کیا گیا ہے، اس کا وجود لابدی ہے یہ دنیا جیسے ہم جانتے ہیں ممکن ہے کہ کامل نہ ہو، بلکہ یہ دراصل کامل بھی نہیں، لیکن ہم

۱۲۸

باب ۶

ایک ایسی نصب العینی دنیا کا تصور کرتے ہیں جو کامل ہے۔ اور کسی شے کو قیمت کی صفت سے متصف کرنا، اس کو غایت بذاتہ قرار دینا گویا اس کو اس کامل دنیا میں جگہ دینا ہے، گویا اس کو اس دنیا کا ایک بالقوی رکن قرار دینا ہے؛ ٹینی سن نے اپنی نظم "اعلیٰ وحدت الوجود" (Higher Pantheism) میں تصوریت کے نظریۂ قیمت کے مرکزی خیال کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ ادا کیا ہے۔ (اصل نظم پڑھو۔ م)۔

۲۔ ماورائی اقدار کی تثلیث

۱۲۹

اس نظریے کی رو سے فن، علم اور اخلاق کے اقدار کی کیا حالت ہوگی۔ کیا جمالیاتی اقدار کا اس دنیوی محدود وجود میں تحقق نہیں ہوسکتا؟ کیا یہی بات سائنس اور اخلاق کے اقدار کے متعلق صحیح نہیں؟ اسی دنیا میں جہاں ہم جدوجہد میں مشغول ہوتے ہیں اور حیات انسانی کی خاص صحبتوں میں شریک ہوتے ہیں، اعلیٰ تمدنی اقدار پائی جاتی ہیں، انھیں عرش بریں پر سکونت پذیر ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کمال خداوندی کو انسانی ارادے کی غایت قصوی قرار دینا، ان تمدنی اقدار کی ترقی و بقا میں (جن کا اس دنیا میں برابر ارتقا ہوتا رہا ہے اور اس وقت بھی ہو رہا ہے) تمدنِ ساعی کے پہلو کے بجائے ایک غیر دنیوی پہلو کو جگہ دینا ہے۔ تصوریت کے خلاف اس الزام سے زیادہ عام کوئی الزام نہیں ملتا۔ جان ڈیوے[1] بعد کراہت اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لیکن تصوریہ اس سے خوف زدہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ تمدنی اقدار باطنی ہیں، جس طرح کہ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ تحقق ذات جس کی انتہا خدا کے

[1] دیکھو فلکس ایڈلر کی کتاب (An Ethical Philosophy of Life) (ایڈیشن) صفحہ ۱۰۱ وغیرہ نوٹ۔

باسٹ کمال پر ہوتی ہے ایک برترین باطنی قیمت ہے۔ تصوریہ تجرید پسند نہیں۔ وہ روح کو تمام تمدنی اقدار سے معرٰی نہیں کرتے اور اس برہنہ روح کو ایک ایسے مجرد خدا کے طرف گرسنہ حالت میں نہیں رجوع کردیتے جس میں تمام تمدنی اقدار مفقود ہوں۔ تصوریہ کے لیے خدا اُن تمام اقدار کو اپنی ذات میں جمع کرتا ہے جن کی تشمین فن، علم، واخلاق میں ہوتی ہے۔ خدا ماورائی اقدار کی تثلیث کی وحدت ہے۔ اگر وہ خود بذاتہ ایک برترین ماورائی قیمت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات سے علٰحدہ ہوکر صداقت، یا خیر، یا جمال کے کوئی معنی نہیں۔

وہ علم ہی کیا رہا جب اس سے وہ تصوری مرتب نظام یا کلی مقرون نظر انداز کردی جائے جو اس میں شامل ہوتی ہے؟ وہ تو اس صورت میں کرداریت کی محض تہیج وردعمل والی ترکیب بن کررہ جاتا ہے۔ وہ گریز پا سریع الزوال حیاتیاتی مظہر بن جاتا ہے۔ وہ علم جو تہیج وردعمل کے وقوفی عمل ۱۳۰ سے ماورا ہوکر ایک خارجی مرتب نظام تک نہ پہنچے علم نہیں۔ لیکن اب وہ علم جو ایک خارجی مرتب نظام تک پہنچتا ہے وہ تو متوافق بالذات کل حقیقت کے وجود میں حصہ لے رہا ہے۔ صداقت بھی کل ہے اور خدا کی ذات یا ماہیت میں صداقت کی عین وماہیت شامل ہوتی ہے۔

وہ جمال ہی کیا رہا جب جمالیاتی شعور سے خارجی حقیقت علٰحدہ کرلی گئی؟ اس حالت میں وہ تو صرف ایک عارضی اور ناپائدار جسمانی گدگدی کا احساس ہوجائے گا۔ صناع اپنی تخلیقات میں اسی حد تک جمال کو مجسم کرتا ہے جس حد تک کہ اس کا کام حقیقی واقعی ہوتا ہے۔ اس کو نہیں چاہئے کہ فطرت یا فطرت کے پہلوؤں کی غلامانہ طریقے سے نقل کرے بلکہ اس کو چاہئے کہ اس کلی نمونے یا ان توافق یا باہم آہنگی پیدا کرنے والے اصولوں تک جا پہنچے جو اس کے مواد کے تحت پائے جاتے ہیں۔ فن ہرگز ذہنی خواہش کی محض خارجیت نہیں۔ فن کے مخصوص معروضات کا سب سے زیادہ عام نام 'جمیل' ہے، اور جمیل کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ وہ شئے ہے جو محاکات کے ذریعے

باب ۵ ملک بنائی جاسکے ..... اس طرح فن شئے جمیل کے کامل تملک کا نام ہے" (ہاکنگ)۔ اگر اسی کو فن کہا جاتا ہے تو پھر یہ اس وقت تک ناممکن ہوگا جب تک کہ جمیل شئے حقیقی نہ ہو۔ اور جمیل شئے اس وقت تک حقیقی نہیں ہوسکتی جب تک کہ روحانی دنیا حقیقی نہ ہو۔ اور روحانی دنیا اس وقت تک حقیقی نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ زندہ ارادہ، اس کے بقا و قیام کا باعث نہ ہو جو تمام چیزوں کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم و دائم رہے گا۔ اسی لیے جمال حقیقی ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی ذات کا ایک حصّہ ہے تصوریت کی رو سے جمال ماورائی اقدار کی تثلیث میں دوسرا رکن ہے۔

فرٹز کرائسلر کے ایک جدید بیان سے تصوریت کے اس نظریۂ جمال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس نے کہا تھا کہ "روح انسانی کے بعض بلند ترین خواہشات اُن لوگوں کے لیے محفوظ ہیں جو موسیقی کی نعمت کبریٰ سے سرفراز کیے گئے ہیں، کیونکہ وہ اس کی بدولت اپنے کو اس مادی دنیا سے نکال کر روحانی دنیا میں پہنچاتے ہیں۔ ماہران موسیقی کے اکابر کی صحبت کی وجہ سے (جو یقینی کسی الٰہی قوت کے ہاتھ میں آلات کا کام دیتے ہیں) ہم وجود نامتناہی کے ایک پہلو کو ظاہر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ خواہ میں پبلک میں ہزاروں کے مجمع میں گاؤں یا بجاؤں یا صرف اپنے کمرے ہی کی تنہائی میں، سوا اپنی موسیقی کے میں ہر چیز کو فراموش کردیتا ہوں۔ جب میں مادی سطح سے اٹھالیا جاتا ہوں اور ایک دوسری مقدس دنیا میں پہنچ جاتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرے ہاتھوں کے سوا کوئی اور ہی ہاتھ ہیں جو میرے ساز کے تاروں کو چھیڑ رہے ہیں"

۱۳۱ وہ اخلاقی خیر ہی کیا جب وہ ایک خارجی روحانی دائرے سے علٰحدہ کرلیا جائے؟ اس صورت میں وہ زیادہ سے زیادہ سرعت کے ساتھ ترقی پانے والے نظام اجتماعی کے متضاد اغراض کا تغیر پذیر تطابق بن جاتا ہے۔ جب تک کہ کوئی روحانی نظام نہ ہو، غایات کی کوئی مملکت نہ ہو، بلدُ اللہ نہ ہو، جہاں ابرار کی روحیں محبت میں کامل بنائی جاتی ہوں، خیر کا حقیقی وجود کیسے پایا جاسکتا ہے؟ اگر خیر اخلاقی حیاتیاتی یا اجتماعیاتی ظہور کے علاوہ کوئی اور شئے ہے تو پھر رائس کا یہ تصور کہ

باب ایک مبارک جماعت کا وجود ہے جو ہر محدود اجتماعی نظام سے ماوراء ہے اور جس سے خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے بالکل لازمی و ضروری ہے۔ چنانچہ ہیسٹنگس ارشڈل جو تصوریت کا ایک زبردست انگریز حامی ہے کہتا ہے: "ہم صرف اسی صورت میں اخلاقی نصب العین کو عقلی طور پر خود اس دنیا سے کچھ کم حقیقی نہیں سمجھ سکتے، جب ہم ایک ایسے ذہن کے وجود کا یقین کرتے ہیں، جس کے لیے حقیقی اخلاقی نصب العین پہلے ہی سے کسی معنی میں موجود ہوتا ہے، وہ ذہن جو ان تمام چیزوں کا مبدا ہے جو ہمارے اخلاقی تصدیقات میں صحیح ہیں۔ اسی صورت میں ہم خطا و صواب کے ایک مطلق معیار پر یقین کر سکتے ہیں اور یہ افراد کے حقیقی تصورات اور حقیقی خواہشات سے اسی قدر مستقل و غیر محتاج ہے جس قدر کہ مادی دنیا کے واقعات[1]"

اس طرح تصوریہ اس رائے تک جا پہنچتے ہیں کہ برترین باطنی قیمت خدا کا کمال ہے اور انسانی زندگی کی غایت ایک متوافق و قیمتی شخصیت کی تکمیل ہے اور اس زندگی کو خدا سے ہم آہنگ بنانا ہے جس کا ارادہ تمام مخلوقات پر غالب ہے اور جس کی ذات کاملہ تمام محدود و متناہی حوادث و احوال سے ماوراء ہے۔ اور خدا کی ذات میں صداقت جمال و خیر کے سرمدی اقدار شامل ہیں۔ اسی وجہ سے جو محدود ذات اپنی زندگی کو ان سرمدی اقدار کے تحقق میں صرف کردیتی ہے اس کو وہ سرمدیت حاصل ہوجاتی ہے جو ان اقدار میں موجود ہے۔

۳ مسئلہ شر

۱۳۲ جو کوئی تصوریہ کی طرح اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ حقیقت کا ایک ماورائی درجہ ہے جس میں تمام خیر، جمال و صداقت شامل ہیں اور جس کی ماہیت روحانی شخصیت

[1] رآشڈل: (Theory of Good and Evil) (نظریۂ خیر و شر، جلد دوم صفحہ ۲۱۲ -

باب ۲ یا کمالِ مطلق ہے، تو اس کو ایک نہایت پریشان کن مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ کمال کے وجود کی شر کے واقعات سے کس طرح تطبیق کی جائے جو انسان کے تجربے میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ بعض مفکرین تو انسانی زندگی پر شر کے تسلط سے اس قدر مرعوب ہوئے ہیں کہ وہ لائبنز کے اس مشہور قول کا کہ "یہ تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہترین دنیا ہے" یہ جواب دیتے ہیں کہ "کوئی دنیا بہتر نہیں"۔ اور ان مفکرین کا بھی شمار تصوریہ ہی کے طبقے میں ہوتا ہے، شوپنہور، فان ہارٹمن اور ان کے اتباع اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ "دنیا میرا تصور ہے"، لیکن وہ اس کی تکمیل اس بیان سے کرتے ہیں کہ "دنیا کی حقیقی ماہیت اپنی باطنی لحاظ سے کورانہ، غیر شعوری، غیر عقلی ارادی فعلیت ہے"۔ قنوطی تصوریت کی ایک مماثل شکل ہندوستان کے اکابر فلاسفہ نے پیش کی تھی۔ ہم تصوریتی مابعد الطبیعیاتی قنوطیت کا کورانہ مابعد الطبیعیاتی رجائیت سے مقابلہ نہیں کر سکتے جس کی مثال کرسچین سائنس میں ملتی ہے۔ شر کے واقعات اس قدر بیشمار اور اس قدر شدید ہیں کہ نہ ان کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان کا انکار کیا جا سکتا ہے۔ مسئلۂ شر کا نہ تصوریتی مابعد الطبیعیاتی قنوطیت ہی کوئی تشفی بخش حل پیش کرتی ہے اور نہ تصوریتی مابعد الطبیعیاتی رجائیت۔ یہ دونوں انتہائی نظریات ہیں اور ان کے یکجانبی ہونے کی وجہ سے ان کو مردود قرار دینا چاہیے۔ خیر حقیقی ہے۔ حیاتِ انسانی میں بہت سی مخصوص اقدار پائی جاتی ہیں۔ شر حقیقی ہے۔ جہاں تک انسانی تجربے کا تعلق ہے سلبی اقدار بھی اتنی ہی واقعی یا حقیقی ہیں جتنی کہ ایجابی اقدار۔ تاہم تصوریت کا دعویٰ ہے کہ سلبی و ایجابی اقدار کے محدود تجربوں کے ماورا کمال کا ایک دائرہ موجود ہے جس میں صرف صداقت، خیر و جمال (جن سے متحدہ طور پر خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے) حقیقی ہیں۔ اور اب تصوریہ کے لیے یہ مسئلہ توجیہ طلب رہ جاتا ہے کہ شر کا وجود کیوں پایا جاتا ہے؟

مابعد الطبیعیاتی قنوطیت و رجائیت کے دو انتہائی نظریوں کو چھوڑ کر اس مسئلے کے تین حل ہیں جن کو اس زمانے کے تصوریہ پیش کرتے ہیں۔ ہم ان پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے:۔

(۱) **مابعد الطبیعیاتی ثنویت:** ایک حل تو یہ ہے کہ انتہائی حقیقت کی اس طرح توجیہ کی جائے کہ یہ دو مخالف قوتوں کے تنازع و پیکار پر مشتمل ہے جو خیر و شر ہیں۔ ہم رائس کی طرح اس تنازع کو کم کر سکتے ہیں، اور وہ اس امر پر اصرار کرے کہ وجودِ مطلق کو تنازع میں بھی اپنی فتح و نصرت کا شعور ہوتا ہے۔ رائس کے اس نظریے کی بنا پر کہ وجودِ مطلق کی وسعت زمانی، لامتناہی ہوتی ہے، اور وہ واقعات کا بدیہی علم رکھتا ہے، شر کا وقوع "سرمدی حال" میں ہوگا جو وجودِ مطلق کا تجربہ ہے۔ اس لیے رائس شر کو حقیقی مانتا ہے اور شوپنہور کی اس لیے تعریف کرتا ہے کہ اس نے گزشتہ مفکرین کی بہ نسبت شر کے ماہیت کی ایک عمیق تر تحلیل پیش کی ہے۔ جب رائس شر کو حقیقی کہتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ وجودِ مطلق کے سرمدی تجربے یا شعور میں برے واقعات کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن وجودِ مطلق نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ ان کی حالت اعدائے مغلوب کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے رائس کو اس امر سے انکار ہوگا کہ مسئلے کا جو حل اس نے پیش کیا ہے اس سے ثنویت لازم آتی ہے۔ وجودِ مطلق کا تجربہ بالکل متحد و ہم آہنگ یا متوافق ہوگا کیونکہ وہ تمام بد اور متم و واقعات پر غالب ہوگا۔

مابعد الطبیعیاتی ثنویت کو کم کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خدا کو شر سے بالکل جدا اور اس سے ارفع و اعلیٰ مانیں اور اس امر کا بھی یقین رکھیں کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ یہ راشڈل اور دیگر تصوریہ کے محدود خدا والا تصور ہے۔ خدا خیر برترین ہے، عین کمال ہے۔ نہ اس کو شر کا تجربہ ہے اور نہ اس میں گناہ کی آلودگی ہے۔ وہ شر کے ساتھ دائمی جنگ کرتا ہے۔ لیکن شر حقیقی ہے اور ابھی مغلوب نہیں ہوا ہے خود کائنات میں 'اتفاق' (Chance) پایا جاتا ہے (اس تعلیم کو چارلس ایس پیرس ٹائی کزم کہتا ہے) انتہائی نتیجہ کیا ہوگا اس کا بھی مطلقاً یقین نہیں۔ نیک ارادہ افراد کو چاہیئے کہ اپنی ساری طاقت خیر کی جانب استعمال کریں، خدا کی قیادت و رہنمائی میں خیر بالآخر کامیاب ہوگا۔ مسئلۂ شر کا یہ حل خدا کو نسبتاً محدود معنی قرار دیتا ہے، لیکن یہ

باب۲ خدا کو انسان کی بہ نسبت حقیقت کے اعلیٰ تر درجے میں رکھتا ہے اور اس کی ذات سے شر کو خارج کر دیتا ہے۔

۱۲۴ تاہم ثنویت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ شر اتنا ہی حقیقی قرار پاتا ہے جتنا کہ خیر۔ یہ دونوں انتہائی واقعات ٹھیرتے ہیں اور دونوں کو انتہائی حقیقت میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ اگر کوئی اس اصول کو مان لے تو پھر وہ حقیقی مابعدالطبیعیاتی ثنویت سے بچنے کے قابل نہیں رہتا۔

(ب) شر بحیثیت ظہور: ہم عصر تصوریہ نے مسئلۂ شر کو ایک دوسرے طریقے سے اس طرح حل کیا ہے کہ شر ایک ظہور ہے جو محدود ذہنوں کے لیے تو حقیقی ہے لیکن وجود مطلق یا خدا کے لیے نہیں۔ یہ وہ حل ہے جس کو براڈلے اور بوسانکوٹ نے پیش کیا ہے۔ یہ اس قدیم نظریے کی جدید صورت ہے جس کی رو سے شر بداہتہً سلبی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ ہم اشیاء کو محدود نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم تمام واقعات پر اس طرح نظر کریں جیسے کہ وہ کل میں ہیں تو وہ بد یا شنیع نہ ہوں گے۔ چونکہ ہم اپنے بدن کو اقدار کے عالمِ روحانی سے مخالطت پیدا کرنے کے لیے بطور آلہ استعمال کرنے پر مجبور ہیں اس لیے ہم اکثر ورطۂ حیرت میں گم ہو جاتے ہیں۔ جب ہمارا ذہن خدا کے ذہن میں بالکلیہ مستغرق ہو جائے گا، تو یہ التباسات جن کو محدود ذہن شر کہتے ہیں، غائب ہو جائیں گے۔ خدا میں تمام اخلاقی امتیازات تحویل ہو جاتے ہیں۔ کمالِ خیر و شر کے ماوراء ہے۔ یہ نتیجہ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ اعلیٰ تر درجہ ادنیٰ مدارج کے تجربات کی تحویل و تنسیق ہے۔ بوسانکوٹ کا خیال ہے کہ خیر و شر دونوں اسی مواد سے بنے ہیں، فرق اتنا ہے کہ خیر شر کی بہ نسبت حقیقت سے زیادہ متوافق ہے۔ لیکن خیر بھی حقیقت سے پوری پوری طرح متوافق نہیں۔ اگر یہ پوری طرح متوافق ہو جائے تو یہ خیر نہ رہے گا کیونکہ وہ کل کی دوسری حیثیتوں میں شریک ہو جائے گا۔ براڈلے کہتا ہے کہ کل حقیقت میں صداقت صداقت نہیں رہتی کیونکہ یہاں وہ جمال و خیر نیز صداقت کی خصوصیات اپنے اندر پیدا کر لیتی ہے مسئلۂ شر کا یہ حل اکثروں کے پسند ہے اور بہت سارے ہمعصر تصوریہ نے اس کو قبول کر لیا ہے۔

باب

(ج) شر کا تدرجی نظریہ:۔ راڈوسلاف ٹساناف نے حال ہی میں ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ ماہیت شر کا تدرجی نظریہ کہتا ہے حقیقت کے نظریۂ مدارج کا استعمال کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ "ایک ایسی دنیا میں جہاں اشیاء و اعمال نوعیت میں مختلف ہیں، اختلاف اور تنازع فی الاضافات ہی کی ہمیں توقع کرنی چاہئے" "تثمین کے اساسی مفروضے کے طور پر ہمیں ایک قسم کا تدرج ماننا پڑتا ہے۔ اور جب ہم دنیا کے متعلق یہ سمجھتے ہیں کہ وہ "فعلیتوں کے تدرج" پر مشتمل ہے، یا "تدرجی" ہے تو "شر ظاہر معنی کے لحاظ سے تنزل ہے، یعنی سلسلۂ وجود میں اعلیٰ کا ادنیٰ کے سامنے ذلیل ہونا ہے، ادنیٰ کا اعلیٰ پر موثر حملہ ہے جو اس کو نیچے کھینچ لاتا ہے"۔ ٹسانافٖ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا نظریہ شر کو حقیقی تسلیم کرتا ہے اور قنوطاً و یاس پیدا نہیں کرتا۔ اس نظریے کی رو سے جو چیز ایک درجے میں خیر ہے دوسرے درجے میں شر بن جاتی ہے "یہ ایک حقیقت ہے کہ جو شے ادنیٰ درجے میں، اور ادنیٰ درجے کے نقطۂ نظر سے، خیر سمجھی جاتی ہے اور اس درجے میں اچھی ہوتی ہے، اعلیٰ تر نقطۂ نظر سے اپنے نقص کا اظہار کرتی ہے، اعلیٰ درجے میں اس کا التصاق شر بن جاتا ہے۔ لہٰذا حقیقت کے ہر درجے میں خیر وہ ہے جو اس درجے کے مناسب ہو اور شر وہ ہے جو ادنیٰ درجے کے مناسب ہو لیکن اعلیٰ درجے کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اب خدا "اوج قدر ہے"۔ خدا وہ ہستی کامل نہیں جو علمائے دینیات نے سمجھا تھا، کیونکہ کمال کا یہ تصور ایک سکونی حالت پر دلالت کرتا ہے۔ ہمیں خدا کے کمال کو حرکی سمجھنا چاہئے۔ "قلب حقیقت یہی سرمدی کمال ہے؛ افلاک اس کا اعلان کرتے ہیں؛ ارتقا، کائناتی، حیاتیاتی یا انسانی اجتماعی ارتقا، اس کا اظہار کرتا ہے؛ انسان کی منطقی، جمالیاتی اور اخلاقی فعلیت اس کی جلیل الشان وسعت و فسحت کو آشکارا کرتی ہے۔ انسان کا خدا کے متعلق جو تصور ہے وہ قیمت کی مدہوش کن بلندیوں اور اس کی لامحدود و ناتناہی وسعت کی طرف ایک اشارہ ہے"۔[1]

۱۳۵

[1] کراڈوسلاف ٹسانافٖ (The Nature of Evil) (ماہیت شر) (میاکملن کمپنی) صفحہ ۳۹۱، ۳۹۷ اور ۳۹۹۔

باب ۷ مسئلۂ شر کا یہ جدید، جدت آمیز اور دلچسپ حل، میری رائے میں بوسانکوٹ کے اس تصور کو کہ خدا میں شر خیر میں تحویل ہو جاتا ہے، رائس کے اس تصور سے ملاتا ہے کہ خدا کی ذات "دنیا کا اس اندیشے سے دائمی و دلیرانہ استخلاص یا نجات ہے کہ وہ تنزل پذیر ہوگی"۔

۱۳۶ اگر ہم شر پر حقیقت کے انسانی درجے سے نظر ڈالیں تو مذکورۂ بالا نظریہ اس مسئلے کا ایک کافی اچھا حل ثابت ہوگا۔ اس امر کا جاننا کہ جب شر پر ور قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں" سے نگاہ ڈالی جائے تو اس کے کیا خد و خال ہوں گے بشر کے بس کی بات نہیں۔ اگر ہم ان صوفیائے صداقت شعار پر یقین کریں جو "قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں" کی سیر کا دعویٰ کرتے ہیں تو پھر شر کا وجود نہیں ملتا۔ وہاں ایک ایسی شئے ملتی ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، کسی کان نے نہیں سنا اور جس کا کسی انسان کے ذہن نے تصور قائم نہیں کیا؛ وہاں حقیقی قوت، ابدی راحت و سعادت پائی جاتی ہے؛ وہاں وہ خدا ملتا ہے جس نے انسان کو اپنے لیے بنایا اور جو ہمیشہ بےچین ارواح کو "جنت نعیم" کی طرف دعوت دے رہا ہے۔

ہٰذا میں یہ کہنے کی جرات کرتا ہوں کہ مسئلۂ شر سے بچنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ ہم سلبی قیمت یا شر کو تمام قیمت کے نہیں بلکہ صرف آلاتی قیمت کے مخالف قرار دیں۔ جہاں تک کہ نفوس کا اپنے تجربات کی وجہ سے تحقق ہوتا ہے، یہ تجربات ایجابی آلاتی قیمت رکھتے ہیں اور جہاں تک کہ ان نفوس کے تحقق میں ان تجربات کی وجہ سے مزاحمت ہوتی ہے یہ تجربات سلبی آلاتی قیمت رکھتے ہیں۔ لیکن تمام نفوس کی باطنی قیمت ہوتی ہے اور تمام نفوس کی غایت و نہایت، کل حقیقت کی لامتناہی کامل ذات، کل باطنی اقدار کی متحدہ کلیت، یعنی خدا کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہے۔ خدا ادراکی شخصیتوں کو خود ان کی ذات کا شعور اور اپنا علم عطا کرنے اور اپنی ذات میں ایسی تمام شخصیتوں کو متحد کرنے میں مشغول ہے۔ اس معنی میں ہم

باب

خدا کے متعلق کمالِ ازلی کا ذکر کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کا روح سازی کے اس عمل میں مشغول ہونا اس کے لیے بمنزلۂ شر نہیں بلکہ خیر ہے۔ اسی لیے خدا میں نہ شر ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کی ذات میں تمام شر خیر میں تحویل ہو جاتے ہیں لیکن اس کی ذات میں صرف آلاتی قیمتیں کمال میں مبدل ہو جاتی ہیں باطنی قیمتیں خدا کی ذات کا عین ہیں[1]۔

لہ۔ اس خیال کا مقابلہ کروچے کے نظریۂ کلیات مقرون کی تصریح سے کرو جس کا سامان بیجیے لے کا صفحہ ۳۲۹۔

باب (۷)

تصوریت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

۱۔ تصوریت کے خلاف ردِ عمل اور اس کا عام بیان

۱۴۷

انیسویں صدی کے نصف آخر میں تصوریت اس محسودِ خلائق مرتبے پر پہنچ گئی تھی جس کو مغربی یورپ کی تہذیب کی اکثریت کا فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔ ہیگل کے اثر نے اس کو جرمنی میں سب سے بلند تر کر دیا، اور جرمنی سے نکل کر وہ فرانس، اٹلی، اور انگلستان میں پھیل گئی جہاں اکابر فلاسفہ نے تصوریت کی تعلیم کی جدید و ممتاز توجیہات پیش کیں۔ ممالک متحدۂ امریکہ میں تصوریت نے ڈبلیو، ٹی، ہیاریس (جو بہت سال وفاقی حکومت کا ناظم تعلیمات رہا ہے) کی قیادت میں کلیۂ اساتذہ اور تعلیم کے دوسرے بلند تر اداروں میں ایک مسلمہ فلسفے کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن اس صدی کے اختتام سے پہلے ہی بغاوت کی علامتیں زیادہ نمایاں ہونے لگیں، اور بیسویں صدی کا ثلث اول تو تاریخ فلسفہ میں تصوریت کے خلاف ردِ عمل کا زمانہ سمجھا جائے گا۔ رفتہ رفتہ اس فلسفے کے حامیوں کو

باب

اس کی دستگیری کرنے پر مجبور ہونا پڑا"اور ان دنوں تیس سال پہلے کی بہ نسبت اس امر کا اعلان کرنا کہ ہم تصوریت کے حامی ہیں بہت زیادہ خطرناک ہے حالانکہ اس کے پہلے خود کو تصوریت کا قائل نہ کہنا ایک بدخیالی سمجھی جاتی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں فلسفیانہ دنیا میں تصوریت کے نقاد کا موقف اس قدر قوی ہے کہ کبھی ایسا نہ تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خود زمانے کا رجحان تصوریت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال احتمالات تو یہ نظر آتے ہیں کہ نوجوانوں کے لیے یہی زمانہ سب سے زیادہ بہتر و مناسب ہے کہ وہ اپنی زندگی کو تصوریت کے مطالعے میں وقف کردیں، کیونکہ اس امر کے یقین کرنے کی قوی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ تصوریت کے خلاف ردعمل کی جو ایک لہر اٹھی تھی وہ اب اپنی طاقت ختم کرچکی ہے اور آیندہ جو جدید ترقی فلسفے میں ہوگی وہ تصوریت ہی کی کسی جدید شکل کا احیاء ہوگا۔ دنیا اب اس طبع نکتہ پرداز کی منتظر ہے جو ایک ایسی جدید تصوریت کو پیدا کرسکتی ہو جو ہمارے زمانے کے غیر تصوری فلسفوں میں پائی جانے والی صداقت کو اپنے اندر جذب کرنے کی طاقت رکھتی ہو اور تصوریت کے اصلی اصول کے ایک نئے اور تعمیری بیان کو پیش کرنے کے بھی قابل ہو۔

۱۴۸

تصوریت کے خلاف جو تحریک ہے وہ 'حقیقت' و 'نتیجیت' کے نمایندوں کی پیدا کی ہوئی ہے اور فلسفے کے انھی دو انواع کی غرض و افادے کی خاطر اس کا آغاز ہوا ہے۔ تصوریت کے خلاف بعض اعتراضات پر غور کرتے وقت ہمیں ضرور اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ طالب علم کو چاہیے کہ کسی فلسفی پر تنقید کرتے وقت جن باتوں کے خیال رکھنے کے لیے اوپر کہا گیا ہے ان کو اچھی طرح یاد رکھے۔ اس کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ کسی نظریے کے اسقام پر انگلی رکھنا تو آسان ہے لیکن ایک ایسا نظریہ پیش کرنا جو خود ان اسقام سے پاک ہو آسان نہیں۔ تصوریہ ذہن انسانی کی غلطی کے امکان سے واقف ہیں اور وہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ تصوریت کی یکجائی کی اصلاح ہونی چاہیے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے نقاد جب خود کسی نظریے کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو

باب

لازمی طور پر اس سے زیادہ بدتر یکجانبی اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کی یہ تعمیری کوششیں ایک بہتر تصوریت کے سامنے باطل ہو جائیں گی فلسفیانہ تفکر کی تحریک کا یہ ایک لازمی نتیجہ ہے۔ ہمیں غلطی سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہمعصر نقادوں نے بالآخر تصوریت کو رد ہی کر دیا۔ تصوریت کی محض تنقیہ کی گئی ہے۔

تیس سال قبل جی ای مور نے اپنا وہ مضمون شایع کیا تھا جو اب مشہور و معروف ہو گیا ہے۔ اس کا عنوان (Refutation of Idealism) (ابطال تصوریت) تھا۔ تصوریت کے دشمنوں نے اس کو آخری لفظ سمجھا اور بڑے تپاک سے لیا۔ جب مور نے بیس سال بعد اپنی کتاب (Philosophical Studies) (فلسفیانہ مضامین) شایع کی تو اس نے دیباچے میں لکھا کہ "یہ مضمون مجھے اب کچھ پریشان سا معلوم ہوتا ہے اور اس میں بہت ساری صریح غلطیاں بھی ہیں؛ اس لیے مجھے شک ہے کہ آیا مجھے اس کو موجودہ کتاب میں شامل بھی کرنا چاہیے تھا یا نہیں"۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ تصوریت کا باطل کرنے والا خود بھی اب تصوریت کا حامی ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ تصوریت کی لفظی تردیدیں جو اس فلسفے کے عمیق ادب کے ناکافی علم پر مبنی ہوتی ہیں اتنی انتہائی نہیں ہوتیں جتنی کہ وہ ضبطِ تحریر میں آنے کے وقت نظر آتی ہیں۔

۲۔ تصوریت پر بعض وہ اعتراض جو حقیقیہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں

۱۳۹

(۱) پیری اور ابطال تصوریت :- رالف بارٹن پیری نے اپنی کتاب (Present Philosophical Tendencies) (حالیہ فلسفیانہ رجحانات) (لانگمنس) میں ایک نہایت دلچسپ حملہ تصوریت پر کیا ہے۔ اس سے

باب

تصوریت کے خلاف حقیقیت جدید کے نقطۂ نگاہ کی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تصوریت کا مرکزی اصول "شعورِ علمی کا تقدم" ہے یا یہ کہ "ہستی کا انحصار اس کے علم پر ہوتا ہے"۔ مور بھی مذکورہ بالا مضمون میں پیری کے ساتھ اتفاق کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ بارکلے اور شوپنہور کا یہ اصول کہ "موجود ہونا مدرک ہونا ہے" وہ مقدمۂ کبریٰ ہے جس پر ساری تصوریت کا انحصار ہے۔ مور اور پیری دونوں اس اصول پر شدت سے حملہ کرتے ہیں۔

پیری کہتا ہے کہ یہ اصول "مغالطۂ اسنادِ متقدم" پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی عارضی صفت کو اس کی تعریف کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ مدرک ہونا شے کا ایک عارضہ ہے لیکن بارکلے اس کو شے کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کے سوا شے کے بہت ساری خصوصیات ایسی ہیں جن کا بارکلے انتخاب کر سکتا تھا۔ پیری یہاں یہ فرض کر لیتا ہے کہ مدرک ہونا شے کی ایک عارضی خصوصیت ہے اور یہی حقیقیت کا مفروضہ ہے لیکن وہ اس مفروضے کو انسانی الیغو مرکزی حالت ظاہر کر کے حق بجانب ثابت کرتا ہے۔ اس حالت سے مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی طرف اشارہ بھی نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم اس کو اپنا تصور نہ بنا لیں۔ لیکن محض اس واقعے کی وجہ سے ہمیں یہ حق نہیں کہ شے کو ہم اپنے تصور کے ساتھ ایک کر دیں۔ دراصل الیغو مرکزی حالت سے کوئی چیز ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔ تاہم تصوریہ ہمیشہ اس کو اپنے مرکزی اصول کے ثبوت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ پیری اب آگے کہتا ہے کہ "تمام تصوریت کو اس مرکزی اصول کے ساتھ ایک کر دیتا ہے"۔ "جو شخص کہ نفس مطلب کو شعوری وجود سے پریشان نہیں ہونے دیتا اس کے لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ جس نظریے سے کہ بارکلے نے ۱۷۱۰ء میں دنیا کو حیران کر دیا تھا دراصل وہی نظریہ ہے جو انیسویں صدی میں فشطے اور شلنگ کی پیش کردہ شکل میں نمودار ہوا"۔ تصوریت مطلقہ کے حامیوں نے جو کچھ کیا وہ صرف اتنا تھا کہ تصوریت کے مرکزی اصول کو مطلقیت کے اصول سے ملا دیا۔ یہ اصول محض ایک نظری اعتقاد پر مبنی ہے کہ توجیہ کا ایک ہی عام اور ہمہ مکتفی اصول ہونا چاہیے۔ مطلقیت کائناتی وحدت کو تمام تفکر کا

۱۴۰

باب
معیار یا حد مقرر کرتی ہے۔
پیرّی پھر یہ بتلاتا ہے کہ اس قسم کی مطلقیت میں تین اصولی نقائص پائے جاتے ہیں۔ یہ نقائص صورتیت، ابہام، اور ادعائیت ہیں۔ ان میں سے کسی ایک سے بچنے کے لیے مطلقیت کو کسی دوسرے میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ صورتیت سے پیرّی کی مراد ذہن کا غیر محدود تعمیات میں پناہ گزین ہونا ہے جن کا دریافت کرنا تصوریت کا کارنامہ ہے لیکن جہاں کوئی ذہن پناہ گزین نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ ہر غیر محدود تعلیم والا مقولہ ہر اس چیز کے لیے جس پر اس کا انطباق ہوتا ہے بالکل ناکافی ہوتا ہے"۔ پیرّی کا خیال ہے کہ جس قدر ایک تعقل زیادہ عام ہوگا اسی قدر وہ کفایت میں کم ہوگا اور جس قدر وہ کم عام ہوگا، اسی قدر وہ زیادہ کافی ہوگا۔ اب صورتیت سے بچنے کے لیے تصوریت ایسے الفاظ استعمال کرتی ہے جو فہم عام سے لیے گئے ہیں تاکہ وسیع ترین عمومیت رکھنے والے تعقلات کو معنی پہنائے۔ "فوق النفس" "مطلق" جیسے الفاظ کے معنی روزمرہ کی زبان میں تو ایک ہوتے ہیں اور تصوریت کے فلسفے میں دوسرے۔ تصوریہ ان کو اپنے اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے پڑھنے والے ان کو مانوس و معروف معنی میں سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تصوریت کو عوام کے تفکر پر تسلط حاصل ہوجاتا ہے۔ لیکن تصوریہ کو اس تسلط کے حاصل کرنے کے لیے جو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے وہ ابہام ہے۔ لیکن جب ابہام کو بالکل دور کردیا جاتا ہے تو صوری تعقلات کے کوئی خاص معنی نہیں رہتے۔ وجودِ مطلق کی حقیقت کا اقرار کرنے میں تصوریہ کو ادعائیت پسند بن جانا پڑتا ہے پیرّی جوآکم اور رائس کو اس امر کے ثبوت کے لیے پیش کرتا ہے کہ تصوریہ اس نظریے کو محض ادعائیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔
پیرّی تصوریت کے عملی نقائص کو پیش کرکے اپنی تنقید ختم کرتا ہے۔ تصوریت ہمارے زمانے کے اس مخصوص ایمان یا اعتقاد کے اساسی طور پر مخالف ہے جو فطرت پر انسانی تسلط کے حاصل ہوجانے کی وجہ سے زندگی کی

تدریجی اصلاح و ترقی" پر یقین رکھتا ہے اور ایک ایسے پرانے اور فرسودہ عقیدے کی قائل ہے جو اس "کمال" سے تعلق رکھتا ہے "جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ یہ بجد انفرادیت پسند ہے" اور اس نفس مطلق کی خاطر جس میں انسان کو اپنے حقیقی دائرے اور اصلی حقیقت کے دریافت کرنے کی جرارت دلائی جاتی ہے" جماعت کی تحقیر کرتی ہے۔ وہ ترقی کو حقیقی نصب العین نہیں سمجھتی۔ علاوہ ازیں تصوریت میں ترکِ امتیازات کا ایک ایسا میلان پا یا جاتا ہے جو نہایت مُضر ہے۔ اگر اشیار کے حقیقی معنی صرف وجودِ مطلق ہی میں ملتے ہیں تو پھر "تمام قطعی اختلافات اور ناقابلِ مصالحت تناقضات جو تجربی اور عملی عقل کی رہبری کرتے ہیں" نظر انداز کردیے جائیں گے۔ پیری کا خیال ہے کہ اسی میلان کی وجہ سے تصوریت نے مخصوص مسائل کے حل میں کوئی حصّہ نہیں لیا اور مخصوص تجربی اکتشافات میں اس کو کوئی دلچسپی نہیں۔

(ب) برطانوی حقیقیہ کے اعتراضات تصوریت پر۔ پیری نے تصوریت پر جو اعتراضات کیے ہیں ان میں سے اکثر دوسرے حقیقیہ کی تصانیف میں بھی پائے جاتے ہیں، مگر خصوصیت کے ساتھ یہ برطانوی حقیقیہ کی تحریرات میں زیادہ ملتے ہیں۔ لیکن برٹرنڈ رسل، مور اور دیگر برطانوی حامیانِ حقیقت نے صداقت کے "نظریۂ ربطِ داخلی" پر حملے کیے ہیں۔ رسل کے خیال میں یہ نظریہ اضافات کے باطنی ہونے کے بیکار اور غلط مفروضے پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد براڈلے، بوسانکوٹ اور جوآکم کا وہ نظریہ ہے جس کی رو سے "ہر اضافت، اضافت رکھنے والے حدود کی ماہیت پر مبنی ہوتی ہے" دو اشیا میں باہمی اضافت کے لیے ہر ایک میں ترکیب یا اختلاط ہونا چاہیے جس پر زیر بحث اضافت مبنی ہوتی ہے۔ اسی نظریے یا اصول موضوعہ پر (کیونکہ تصوریہ اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں) مطلق متوافق بالذات کل حقیقت کا نظریہ مبنی ہے اور اس نظریے کا نتیجہ بھی کہ صداقت و کذب کے درجے ہوتے ہیں، لیکن باطنی اضافات کے اس اصول موضوعہ کا کوئی تشفی بخش ثبوت نہیں دیا جاسکتا۔ یہ تصوریہ کا محض ایک مفروضہ ہے۔ علاوہ ازیں کوئی شخص بغیر لاالیٰ نہایت پیچھے ہٹنے یا ایک ایسی

باب ۱۴۲

اضافات تک جا پہنچنے کے جس کی بنیاد اس کے اپنے حدود پر قائم نہیں ہوتی اس تعلیم کو عمل میں نہیں لاسکتا۔ ثانی الذکر حالت میں نظریے کا ابطال لازم آتا ہے اور اول الذکر حالت میں ہم وجودِ مطلق تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں باطنی اضافات کا اصولِ موضوعہ کلی مقرون کے تصور سے متعارض ہوتا ہے یعنی اس تصور سے کہ ہر حقیقت عینیت فی الاختلاف ہوتی ہے۔ رسّل اس کو اس طرح ادا کرتا ہے: "عینیت اور اختلاف کا سارا تصور باطنی اضافات کے اصول کے مغائر ہے لیکن بغیر اس تصور کے وحدیت دنیا کی کوئی توجیہ نہیں کرسکتی جو کاغذ کی ناؤ کی طرح ڈوب جاتی ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ اصول غلط ہے اور تصوریت کے جو حصے اس پر مبنی ہیں بے بنیاد ہیں"۔ اور مور بھی اس نظریے پر حملہ کرتا ہے کہ کلی مقرون وحدت فی الاختلاف ہے۔ "عضوی وحدتوں کا اصول تحلیل و ترکیب کے مرکبہ اصول کی طرح، محض اس طریقے کی تائید کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ دو متضاد قضایا میں سے دونوں قضیوں کو، جہاں مناسب معلوم ہو، مان لیا جائے۔ اس معاملے میں اور دوسرے معاملات کی طرح، ہیگل نے فلسفے کی جو اہم خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے مغالطے کو جس کے متعلق تجربے سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اس کے مرتکب فلاسفہ اور تمام بنی نوع انسان ہیں، ایک نیا نام بخشا اور اس کو ایک اصول کی شکل میں مدون کیا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اس کے پیرو بھی پیدا ہوگئے اور فدائی بھی"۔[1]

سی۔ ڈی۔ براڈ نے اے ای ٹیلر کی کتاب (The Faith of a Moralist) (عالم اخلاقیات کا ایمان) پر حال ہی میں ایک لمبی چوڑی تنقید لکھی ہے اس میں تصوریت کے نظریۂ قیمت پر اس نے کچھ اہم تنقید کی ہے۔ ٹیلر کے مانند

---

[1] نظریۂ اضافات باطنی پر رسّل نے جو تنقید کی ہے اس کی توضیح رسّل کے اس مضمون پر مبنی ہے جو اس نے اپنی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں وحدیت کے نظریۂ صداقت پر لکھا ہے۔ مور سے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ اس کی کتاب (Philosophical Studies) صفحہ ۱۲ سے لیا گیا ہے۔

باب ۳

علمائے تصوریت ایک انفصالی برہان استعمال کرتے ہیں کہ "یا تو انسان کی ماہیت اور اس کی غایت و نہایت کے متعلق جو خالص فطریت کا نظریہ ہے وہ غلط ہے یا تمام تاریخ انسانی میں سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عقلمند لوگوں کے عمیق ترین اخلاقی تیقنات غلط ہیں" براڈ اس انفصالی برہان کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کا استدلال یہ ہے کہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی نسل نے فطریت ہی کے نظریے کو منتخب کر لیا ہے، گو کہ یہ انسانی کوشش کو ضرور ایک ناکارہ عمل ثابت کرتا ہے۔ وہ اپنے عالم تخیل میں طالب علموں کی نئی پود اور جامعۂ کیمبرج کے اساتذہ کو یہ کچھ اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پاتا ہے: "ہمارے لیے سب سے زیادہ عقلمندی کا راستہ تو یہ ہے کہ ہم نفسی تحلیل اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں سے ان اخلاقی نصب العینوں کے بھوتوں کو اپنے درمیان سے دفع کر دیں جو ہماری انفرادی اور قومی طفولیت کے زمانے سے ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ اسی صورت میں ہم ایک ناممکن کمال کے فریب و اغوا سے بچ کر کورانہ پشیمانی کے نشتروں سے بے فکر ہو کر بگڑے ہوئے معاملے کو کچھ درست کر سکیں گے۔" گو براڈ اس رائے سے بالکلیہ اتفاق نہیں کرتا تاہم اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے ماورائی اقدار والے نظریے کی طرف زمانۂ جدید میں جو پہلو اختیار کیا جاتا ہے اس کا یہ کافی اچھا بیان ہے، اور اس کی ہمدردی کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاقی مرتبے تک پہنچنے کے لیے اپنی ذات ہی سے ہیچ حاصل کر سکتا ہے۔ جو دنیوی زندگی کہ اکثر لوگ بسر کرتے ہیں، اس پر ہماری ملامت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہم اس پر خارج سے نظر کرتے ہیں، لیکن جو لوگ کہ اس زندگی کو بسر کر رہے ہیں ممکن ہے کہ انھیں یہ نہایت تشفی بخش معلوم ہو۔ تصوریت کا یہ خیال کہ ایسی زندگی بے معنی ہے "ایک نہایت استثنائی نقطۂ نظر پر مبنی ہے جس کو چند ہی مستثنیٰ لوگ اپنی زندگی کے خاص لمحوں میں اختیار کر سکتے ہیں۔" جو لوگ کہ دنیوی زندگی بسر کر رہے ہیں وہ تصوریہ کی اس تنقید کو سمجھ بھی نہیں سکتے یہ حجت کرنا کہ مطلق صداقت، خیر اور جمال کی ایک "طوبادی بصیرت" کا حاصل کرنا انسان کی برترین مسرت ہے،

۱۴۳

باب ۵

تمام بنی نوع انسان پر اس چیز کا اطلاق کرنا ہے جس کا معدودے چند غیر معمولی افراد ہی پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ہم ابدیت کا صرف تصور ہی کر رہے ہوں۔ "ممکن ہے کہ ساکنانِ ابدیت کے (اگر ان کا وجود بھی پایا جاتا ہے) اپنے مشکلات ہوں جو ہم مخلوقات زمانی پر اثر نہ کرتے ہوں[1]" یہ ہے وہ خاص پہلو جو حقیقیہ تصوریت کے اس دعوے کی طرف اختیار کرتے ہیں کہ ماورائی اقدار کی حقیقت پر یقین کرنے ہی سے حیات انسانی میں معنی پیدا ہو سکتے ہیں۔

(ج) تصوریت پر انتقادی حقیقیہ کے اعتراضات: جارج سنٹیانا

جو نام نہاد انتقادی حقیقیہ میں سب سے زیادہ ممتاز فلسفی ہے اکثر تصوریت پر تنقید کرتا ہے۔ ہم یہاں اس کی صرف دو ہی تنقیدوں پر اکتفا کریں گے جو اس نے جوشیا رائس کی تصوریت پر کی ہیں۔

سنٹیانا کا دعویٰ ہے کہ رائس کا وجودِ مطلق کے متعلق جو ماورائی تصور ہے وہ اجتماعی حقیقیت کے مغائر ہے۔ اول الذکر کے نزدیک انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں صرف تصورات ہیں۔ اور صرف ذہن مطلق ہی حقیقی ہے۔ لیکن ثانی الذکر کی رو سے انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں تجربی طور پر حقیقی ہیں، اسی قدر جس قدر کہ کوئی دوسری شے حقیقی ہو سکتی ہے۔ رائس کے لیے وجودِ مطلق ایک حقیقی ترکیبی کلی ذہن ہے یہ ارسطو کا اور عیسائی دینیات کا خدا ہے۔ تاہم رائس اجتماعی حقیقیت کا حامی تھا۔ وہ تسلیم کرتا تھا کہ "بہت سارے مساوی درجے کے انسانی ذہن پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ زمانی وجودی اضافت رکھتے ہیں، جن میں کا کوئی ایک دوسرے پر اثر کر سکتا ہے لیکن اس کی جگہ ہرگز نہیں لے سکتا اور نہ مادی طور پر اس کو اپنے اندر شامل کر سکتا ہے[2]" لیکن

۱۴۴

[1] رسالۂ (Mind) جلد ۴ صفحہ ۱۷۳ وغیرہ۔ مذکورہ اقتباسات صفحہ ۲۷، ۳۶ وغیرہ پر ہیں۔

[2] رائس پر یہ جو تنقید کی گئی ہے اس کے لیے سنٹیانا کی کتاب "(Character and opinion in the United States)" میں (اسکربنرز) وہ باب دیکھو جو رائس پر لکھا گیا ہے۔ مندرجۂ بالا اقتباسات صفحہ ۱۳۶ پر ہیں۔ تصوریت پر دیگر تنقیدات کے لیے دیکھو سنٹیانا کی کتابیں (Egotism in German Philosophy Scepticism and Animal Faith) اور The Genteel Tradition at Bay

باب

یہ دونوں آرا ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ رائس نے ان دونوں میں جو توافق پیدا کرنے کی کوشش کی وہ گویا ایک ناممکن شے کے حصول کی کوشش تھی۔

رائس کی خود نمایندہ نظام اور وجودِ مطلق والی تمثیل پر سنٹیانا نے حملہ کیا ہے۔ رائس نے اس تمثیل کا استعمال اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کیا تھا کہ فردِ وجودِ مطلق کا ایک حصہ ہو سکتا ہے اور تاہم اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتا ہے۔ اس کے خود نمایندہ نظام کی مشہور و معروف مثال انگلستان کا ایک نقشہ ہے جو انگریزی زمین پر پھیلا ہوا ہے، یہ انگلستان کا ایک حصہ ہوگا تاہم انگلستان کی ہر تفصیل کا اعادہ کرے گا جس میں وہ خود بھی شامل ہوگا۔ اگر ہم اس نقشے کا ایک اور نقشہ بنائیں اور اس عمل کی تکرار کو جاری رکھیں تو اصلی اور ابتدائی نقشہ ہر بعد والے نقشے میں بطور ایک عنصر کے موجود ہوگا۔ سنٹیانا کہتا ہے کہ یہ فرد اور وجودِ مطلق کے اضافت کے مسئلے کو حل نہیں کرتا کیونکہ یا تو یہ تمام نقشے انگلستان کی سطح کے محض حصے ہیں جو ان نقشوں سے بنیادی طور پر جدا ہے (مثلاً اس امر میں کہ سمندر کا پانی ہمیشہ اس کے کناروں کو دھوتا رہتا ہے) یا پھر انگلستان ہی نہیں اور محض نقشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اس طرح ہر حالت میں وجودِ مطلق افراد سے بالکلیہ جدا ہے۔ علاوہ ازیں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ تمام نقشے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں لیکن افراد کو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ اس لیے یہ تمثیل وجودِ مطلق اور افراد کے تعلق کی توضیح میں بالکل ناکامیاب ثابت ہوئی ہے۔

145

۳۔ تصوریت پر نتیجیت کے چند اعتراضات

نتیجیت کے تمام حامیوں نے تصوریت پر حملہ کیا ہے، لیکن یہاں پر ولیم جیمس اور جان ڈیوے کے اعتراضات کا خلاصہ کافی ہوگا۔

جیمس تصوریت کو ذہنی وحدیت کہتا ہے کیونکہ یہ اس امر پر

باب اصرار کرتی ہے کہ ساری کائنات عالم واحد کے معروضات کا دائرہ ہے اور اسی عالم واحد کے عمل و توفی سے متحد کی گئی ہے۔ اپنی کتاب (Some Problems of Philosophy) (چند مسائل فلسفہ) میں وہ اس نظریے کے چار بنیادی نقائص کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) یہ محدود ذہنوں کی توجیہ میں ناکامیاب ہوتا ہے۔ ہم ایک شئے کو بغیر دوسری شئے کے علم کے جانتے ہیں لیکن ہر شئے کو ذہن مطلق یکدم میں جانتا ہے۔ لہٰذا ہم وجودِ مطلق سے مختلف ہیں اور اس کے "علم سے ہمارا علم مختلف ہے"۔ (۲) دوسرے فلسفوں کے لیے شر کا ایک ہی مسئلہ ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح رفع کیا جائے، اس کو کس طرح نکال کر پھینک دیا جائے ایک عملی مسئلہ ہے۔ لیکن تصوریت کے لیے جو کمال کے وجود کا اقرار کرتی ہے ایک ناقابلِ حل نظری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ عدم کمال کا وجود ہی کیسے پایا جاسکتا ہے جیمس کی کتاب (Collected Essays and Reviews) میں ایک چھوٹا سا مباحثہ ہے جس کا عنوان "پاگل وجودِ مطلق" ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیمس کی رائے میں وجودِ مطلق کا کیا تصور ہوسکتا ہے جب اس کی دنیا میں اس قدر زیادہ بیّن نقائص موجود ہیں (۳) ہمارے لیے تغیر نہایت حقیقی ہے اور ہمارے تجربے کا ایک نہایت ضروری جزو۔ لیکن وجودِ مطلق کا تجربہ لازمانی بیان کیا جاتا ہے جو ہماری قوتِ فہم سے خارج ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت مطلقہ ہمارے تجربے کی دنیا کو ایک التباس قرار دیتی ہے جو ہندو تصوریت کے مایا کے مانند ہے (۴) مطلقیت جبریت کی قائل ہے اور امکان کو حقیقت سے خارج کرتی ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ جو چیز ہے ضروری ہے اور اس کے سوا ساری چیزیں ناممکن۔ یہ آزادی کے متعلق جو انسان کا شعور ہے، اس کے بالکل مخالف ہے، جو یہ ہے کہ "واقعات کا ہر کوئی انقلاب ہر لحظہ مبہم ہوسکتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ اس طرح پر ہو اور ممکن ہے کہ اس طرح پر"۔ تصوریت تمام حقیقی جدت و حدوث کا انکار کرتی ہے۔

۱۴۶ ڈیوے تصوریت کا مستقل نقاد رہا ہے اس کی ساری کتابیں

باب

تصوریت کے تفصیلی نظریات پر اعتراضات سے بھری پڑی ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ تصوریت ان جذباتی پہلوؤں کی ایک عقلی حمایت ہے جو زمانۂ گزشتہ سے چلے آئے ہیں۔ اس کی رائے میں تصوریت کے سارے اقسام قدامت پسند ہیں اور نئی زندگی اور سائنس کی جدید ترقیوں سے تقریباً نابلد۔ اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے فرضی ماورائی اقدار تجربے سے ثابت ہونے والی نیکیوں پر عاید کیے گئے ہیں۔ لیکن جدید سائنس نے ان نیکیوں یا اچھائیوں میں اتنا اضافہ کردیا ہے اور ان کو اتنی وسعت دی ہے کہ "ماورائی اقدار کا مفہوم کچھ کمزور ہوگیا ہے؛ یہ زندگی کی ساری چیزوں میں سرایت کرنے کے بجائے مخصوص اوقات اور مخصوص افعال کی حد تک محدود ہوگیا ہے ...... انسان جو بھی کہیے حقیقی شر کی موجودگی ہیں وہ فطری و تجربی طریقوں کو اس کے رفع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے[1]۔" ڈیوے اس طریقۂ اظہار سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصوریت بحیثیت فلسفہ معدوم ہوتی جارہی ہے۔

اپنی ایک چھوٹی سی کتاب میں جس کا نام (Reconstruction in Philosophy) "(فلسفے کی تعمیر جدید)" ہے ڈیوے تصوریت پر اپنے حملوں کو تین عنوانات کی تحت تلخیصاً پیش کرتا ہے: (۱) تصوریت قدامت پسند ہے اور قدیم تیقنات و تعصبات اور اجتماعی رواجات کا پیرو یا غندا کرتی ہے۔ اس میں ریاکاری شامل ہے جو اکثر غیرشعوری ہوتی ہے اور اسی لیے زیادہ حسد انگیز۔ تصوریت بجائے اس کے کہ مستقبل کی طرف نظر کرے اور زندہ مسائل کے نئے حل دریافت کرے، اوّلاً ان چیزوں کو عقلی طور پر حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے جن کو پہلے ہی سے تسلیم کرلیا گیا ہے (۲) تصوریت محض صوری ہے۔ وہ فکر کے علامات کی عظمت کو بڑھاتی ہے جب وہ اپنے کو اس قابل

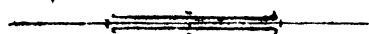
---

[1] دیکھو جان ڈیوے کی کتاب (The Quest for certainty) (تلاش یقین) صفحہ ۲۷۵ (منٹن بالچ)۔

باب نہیں پاتی کہ اس کے مناقشوں کو تجربی طور پر ثابت کر سکے۔ اور چونکہ وہ اس امر پر راضی نہیں کہ اپنے تیقنات کے اساس کی طور پر محض معاشری عہد و بیان کو تسلیم کرے اور نہ وہ اس قابل ہے کہ ان کے ثبوت کے لیے حقیقی استقرائی دلایل دریافت کر سکے اس لیے تصوریت ظاہر نما جدلیاتی و صوری استدلالات کی تلاش کرتی ہے تاکہ اپنے اسقام و نقائص کو الفاظ کے انبار کے تحت چھپا دے۔ اسی وجہ سے موجودہ زمانے کے اکثر طالب علم نفرت کے ساتھ فلسفے کے سنجیدہ مطالعے سے روگرداں ہو جاتے ہیں۔ اپنی بدترین حالت میں تصوریت محض مغلق

۱۴۷ مصطلحات اور ہوشگاف صوری منطق کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بشپ بٹلر اور ولیم جیمس کے ساتھ اس امر کے ماننے پر آمادہ نہیں کہ احتمال زندگی کا رہنما ہے۔ وہ اب بھی ہمیشہ کی طرح ناقابلِ حصول تیقن کی تلاش کرتی ہے۔ (۳) تصوریت نے دو دنیاؤں میں ایک مستحکم امتیاز قایم کیا ہے؛ ایک تو بالفاظ کانٹ ماورائی یا حقیقی دنیا ہے اور دوسری روزمرہ کی زندگی اور سائنس کی دنیا ہے جس کو تصوریت محض عالمِ ظہور یا نمود کہتی ہے۔ اور پھر وہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقی و ماورائی دنیا کے جاننے کا اس کے پاس ایک خاص طریقہ ہے جو علمائے سائنس اور عوام کے جاننے کے طریقے سے مختلف ہے۔ یہ دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا جھوٹا ہونا روز بروز زیادہ تسلیم کیا جا رہا ہے اور عالمِ ظہور و عالمِ حقیقی کا فرق بھی سرعت کے ساتھ ترک کیا جا رہا ہے۔

ان تین اسقام تک پہنچنے کے لیے جو تصوریت میں (یا جیسا کہ ڈیوے کہتا ہے کلاسک فلسفے میں) پائے جاتے ہیں، ڈیوے ارتقائی طریقے کا استعمال کرتا ہے وہ بتلاتا ہے کہ ہر سقم کس طرح پیدا ہوا اور کہتا ہے کہ "اس قسم کی فلسفیانہ نظریہ سازی کی جڑیں کاٹنے کے لیے منطقی ابطال کی کوشش سے زیادہ موثر ارتقائی طریقہ ہے۔" اور یہاں پر وہ اس مخصوص پہلو کو بیان کرتا ہے جو اکثر معاصر نتیجۃً تصوریت کی طرف اختیار کرتے ہیں، وہ اس کے سنجیدہ استدلالات کو نظر انداز کرتے ہیں اور اس پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ یہ انسانی علم و تجربے کے دائروں کی موجودہ حالت کی محض ایک عقلی حمایت و دستگیری ہے۔

حصہ سوم
حقیقیت

(۱) باب

حقیقیت کیا ہے

۱۔ لفظِ حقیقیت

۱۵۱ لفظِ تصوریت کی طرح لفظ حقیقیت کے بھی بہت سے معنی ہیں خصوصاً جب اس کی ترکیب دوسرے الفاظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ان تمام معنی کا سلجھانا آسان نہیں۔ شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ اس لفظ کے اُن تین مربوط معنی پر غور کیا جائے جن کا استعمال ادب و فن میں ہوتا ہے جہاں یہ ضدِ تصوریت کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آرٹ (یا فن) میں حقیقیت کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے میں پائے جانے والے توافق و جمال کے عناصر کو عمداً نظر انداز کرنا اور کریہہ چیزوں کو بیان کرنا یا حقیر و ذلیل جزئیات کی تفصیل پیش کرنا۔ یا اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ انفرادی اور جزی اجزا پر بہت زیادہ زور دینا، اور انواع اور کلی نمونوں کو نظر انداز کر کے جزی تفصیلات میں منہمک ہو جانا۔ لیکن فن و ادب میں حقیقیت کے نہایت صحیح معنی یہ ہیں کہ واقعات کا جیسے بھی کہ وہ ہیں اعادہ کیا جائے، بغیر ان کی

باب۴

اس طرح توجیہ کرنے یا ان کو اس طرح متصور کرنے کی کوشش کے کہ ان
کے خیر کے عنصر کو شر پر اور جمال کے عنصر کو بدصورتی پر غالب کردیا جائے۔
ٹامس ہارڈی کے ناول اس معنیٰ میں حقیقیت کی نہایت اچھی مثال ہیں۔
لفظ حقیقیت کا فلسفیانہ استعمال اس تیسرے معنیٰ سے بہت زیادہ قریب ہے۔

بہر حال فلسفے میں اس لفظ کا استعمال بہت سارے اہم میلانات
کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ ان تمام میں جز مشترک
یہ ہے کہ ان حقایق پر زور دیا جائے جو اس عمل وقوفی سے بالکل بے نیاز ہیں
جس کی وجہ سے افرادِ انسانی کو ان کا علم ہوتا ہے۔ جارج سنٹیانا نے اس
کو اس طرح ادا کیا ہے: "علم کے لحاظ سے حقیقیت کے مختلف درجے ہیں۔
حقیقیت کا اقل درجہ یہ مفروضہ ہے کہ علم جیسی کوئی چیز پائی جاتی ہے؛
بالفاظِ دیگر، ادراک و فکر کسی شئے کی طرف اشارہ کرتے ہیں نہ کہ صرف
ادراک و فکر کے شعور ہی کی طرف۔ حقیقیت کا اعلیٰ درجہ یہ یقین ہوگا کہ جس
چیز کا بھی ادراک یا فکر ہوتا ہے وہ علم سے علحدہ وجود رکھتی ہے اور ٹھیک
اسی صورت میں جس صورت میں کہ اس کے وجود کا یقین کیا جاتا ہے؛
بالفاظِ دیگر، ادراک و تعقل ہمیشہ راست و اصلی انکشافات ہیں، اور غلطی جیسی
کوئی شئے نہیں پائی جاتی۔"[۱] اس طرح حقیقیت کے کم سے کم اور زیادہ سے
زیادہ معنیٰ میں وسیع فرق ہے۔ حقیقیت کی سادہ ترین شکل حقیقیت ساذج ہے
جو عوام کا یقین ہے کہ ہوشیاری میں ان کو جن اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے وہ
ویسی ہی حقیقی ہیں جیسے کہ ان کا تجربہ کیا گیا ہے گو فی الحال ان کا تجربہ
کیا جارہا ہو یا نہ ہو۔ اپنی کتاب (A Theory of Direct Realism) میں
جے ای ٹرنر اس کو "حقیقیت مجرد وہم" کہتا ہے تاکہ اس کا راست یا بدیہی
حقیقیت سے امتیاز کیا جائے جس کی وہ خود حمایت کرتا ہے۔ ہم نے اپنی

۱۵۲

۱؎ جارج سنٹیانا کی کتاب (Essays in Critical Realism) صفحہ ۱۶۳ ایڈیٹر ڈیورنٹ ڈریک، شایع کردہ میکملن کمپنی۔

اس کتاب کے پہلے باب میں اس قسم کی حقیقیت سے فلسفۂ عوام یا غیر فلسفیوں | باب
کے فلسفے کے نام سے بحث کی ہے۔ فلسفیانہ مزاج قائل حقیقیت اس ناقص
و خام قسم کی حقیقیت کو نہیں مانتا، بلکہ اشیائے حواس کی بجائے زیادہ لطیف
سائنٹفک اشیاء، جیسے نقاط و اجرام، پروٹان و برقیے وغیرہ رکھتا ہے۔

۲۔ حقیقیت کی تاریخی صورتیں

حقیقیت ایک نہایت قدیم فلسفہ ہے لیکن اس کو ہمیشہ اس نام سے
نہیں یاد کیا گیا۔ مادیت و فطریت کے نام سے فکر انسانی میں حقیقیت کے
میلانات کم و بیش وسیع طور پر پائے جاتے تھے اور اپنا اثر بھی رکھتے تھے
جو کوئی فلسفۂ حقیقیت کی تاریخ فکر میں تدریجی ارتقا کا پتا لگانا چاہتا ہے
اس کو چاہیے کہ البرٹ لانگے کی تین جلد والی کتاب "تاریخ مادیت"
(History of Materialism) کا مطالعہ کرے جو حال ہی میں دوبارہ
شایع ہوئی ہے۔ فطریت و مادیت کی شکل میں حقیقیت اتنی ہی قدیم ہے
جتنی کہ یونانی ذرّیت اور ہرقلیتوس اور خصوصاً دیمقراطیس کا فلسفہ ہے۔
رومیوں میں لکریٹیس نے اپنی نظم (De Rerum Natura) (ماہیت اشیاء) ۱۵۳
میں دیمقراطیس کی ذرّیت کا استعمال کر کے اس فلسفے کو پھر سے زندہ کیا۔
ٹامس ہابس جو پہلا عظیم الشان جدید فلسفی ہے اس مادیت و فطریت کا خاص
نمایندہ ہے جس کی تکمیل گیلیلیو کی سائنس کی بنیاد پر ہوئی۔ تاہم فلسفے کے
ان اقسام میں سے کسی کو حقیقیت نہیں کہا گیا، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یہ
تمام فلاطونیت کے بالکل مخالف تھے اور وہ اس زمانے میں حقیقیت
کہلاتی تھی۔

(۱) قدیم حقیقیت: یہ تصورات کُلیہ والے نظریے کا نام ہے۔ جو

باب قرونِ وسطیٰ میں اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مدرسیہ میں یہ مناقشہ پیدا ہوا کہ آیا انواع کے نام محض الفاظ ہیں یا حقائق؟ قدیم حقیقیت نے اپنے نظریے کی بنیاد فلاطون کے اس نظریے پر قائم کر کے کہ تصورات (کلی انواع یا مثل کے معنی میں) ان جزئی موجودات سے، جن میں ان کا اظہار ہوتا ہے زیادہ حقیقی ہیں، یہ دعویٰ کیا کہ کلیات یا اقسام ہی صرف حقائق ہیں۔ اس لیے قدیم حقیقیت کلیات کی ماہیت کا ایک نظریہ قرار پائی جو اولاً ان کے وجودیاتی مرتبے سے بحث کرتا ہے۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ بہت سارے ہمعصر حقیقیہ مدرسیت کے قائل حقیقیہ سے اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ کلیات حقیقی ہیں (دیکھو حصۂ پنجم باب ۴، بندہ)۔ اس طرح قدیم حقیقیت کا بنیادی دعویٰ ہمعصر حقیقیت میں شامل کر لیا گیا ہے۔

(ج) استحضاری حقیقیت: جان لاک کا فلسفۂ ثنویت (اور بعض دفعہ ڈیکارٹ کا فلسفۂ ثنویت بھی) عموماً اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بعض خارجی صفات پائی جاتی ہیں جن کو صفات اولیہ کہا جاتا ہے، مثلاً امتداد، صلابت، حرکت، سکون و عدد، اور چند قوتیں (دوسرے اجسام میں تغیر پیدا کرنے اور ذہن انسانی میں صفات ثانویہ (مثلاً رنگ، مزہ، بو وغیرہ) کے تصورات پیدا کرنے والی قوتیں) پائی جاتی ہیں جو مدرک کی عضویت سے مستقل اور خارجی طور پر حقیقی ہیں۔ ہمارے ذہن میں ایسے تصورات پائے جاتے ہیں جو ان حقیقی صفتوں یا قوتوں کی، جو اشیاء میں ہوتی ہیں، نقل کرتے ہیں یا ان کا استحضار کرتے ہیں، اور اسی بناء پر اس نظریے کو استحضاری حقیقیت کہا جاتا ہے۔ بشپ بارکلے اور ڈیوڈ ہیوم کی تنقید و نکتہ چینی کی وجہ سے استحضاری حقیقیت بدنام ہو گئی، لیکن اب اس کو پھر زندہ کیا جا رہا ہے اور اس کی بعض صورتیں ہمعصر حقیقیت سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

۱۵۴ (د) فطری حقیقیت:- حقیقیت کی یہ نوع ہیوم کے اس ارتیابی نتیجے کے ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوئی کہ کوئی شے ارتسام حواس سے

مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقت نہیں رکھتی۔ ٹامس ریڈ نے اس نظریے کو پوری اہمیت کے ساتھ ترقی دی۔ ریڈ کی رائے میں ہمیں فہم عام کے چند اصولوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کا ہمیں فطری طریقے سے علم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بیوقوف یا دیوانہ شخص ہی اس ابتدائی یقین کو ترک کرنے کی کوشش کرے گا کہ موجوداتِ خارجی ارتسامات حواس سے علیحدہ پائے جاتے ہیں۔ لیکن ریڈ لاک کی طرح ثنویت کا قائل نہ تھا۔ اسکاٹش فلسفے کے نام سے اس فطری حقیقیت کا فلسفے پر بڑا اثر رہا ہے جو ہمارے زمانے میں اب بھی موجود ہے۔ پرنسٹن کے قابل استاد جیمس میاک کاش نے امریکہ میں اس نظریے کی اشاعت کی۔ اور ٹی کیس جس کی کتاب (Physical Realism) (طبیعی حقیقیت) ۱۸۸۸ء میں شایع ہوئی اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ وہ اسکاٹش اسکول کی حقیقیت کا قائل ہے۔

(ہ) ہربارٹ والی حقیقیت: اس حقیقیت کی بنیاد ایمانوئل کانٹ کا فلسفہ ہے۔ جے ایف ہربارٹ نے (جو کونگسبرگ یونیورسٹی میں کانٹ کا کچھ زمانہ جانشین رہا ہے) کانٹ کی شئے کما ہی اور ماورائی ایغو کی انتہائی "حقائق" میں تحلیل کی اور ان "حقائق" کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد قرار دیا۔ ان حقائق کے مختلف مرکبات سے روزمرہ کی زندگی کے معمولی اشیائے حواس پیدا ہوتے ہیں۔ ہربارٹ والی اس حقیقیت نے بھی ہمعصر حقیقیت پر بڑا اثر کیا ہے، اور ہربارٹ اس امر میں تعریف کا بڑا مستحق ہے کہ اس نے کانٹ کے فلسفے کی پوشیدہ حقیقیت کو نمایاں ترقی دی۔

(و) متغیر الشکل حقیقیت: ہربرٹ اسپنسر نے اپنے نظریے کو اس نام سے یاد کیا ہے، جس کی رو سے ذہن و مادے کے تمام مظاہر کے پیچھے ایک ناقابلِ علم حقیقت کا وجود پایا جاتا ہے۔ اسپنسر کا خیال تھا کہ قابلِ علم دنیا کا ہر واقعہ ناقابلِ علم حقیقیت کے کسی حال یا کیفیت سے مربوط ہے، لیکن ان میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اسپنسر کے اس نظریے اور ہمعصر حقیقیت کی چند صورتوں میں بھی قریبی

باب تعلق ہے۔[1]

۳۔ ہمعصر حقیقیت کے اقسام کا اصطفاف

(۱) سلرس کا اصطفاف:۔ انگریزی بولنے والی دنیا میں ہمعصر حقیقیت کے انواع کا اصطفاف کرنے میں آر، ڈبلیو، سلرس نے قومی اعتبار سے تقسیم کرنے کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ اس کی حجت یہ ہے کہ "جو لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو شخصی طور پر جانتے ہیں ایک دوسرے پر نہایت گہرا اثر ڈالتے ہیں" اسی بنا پر وہ انگریزی حقیقیت سے بحث کرتا ہے جس کے نمایندے برٹرنڈ رسل، جی ای مور، ساموئل الگزنڈر، پرسی نن، ایل اے ریڈ، سی ڈی براڈ، لائیڈ مارگن اور اے این وائٹ ہڈ ہیں۔ اس کو چاہیے تھا کہ جے ای ٹرنر، ایل جے رسل، ڈاس ہکس، سی ای ایم جوڈ، جان لیرڈ وغیرہم کا بھی ذکر کرتا۔ اس کے بعد سلرس امریکی حقیقیت کو لیتا ہے اور اس کو دو انواع میں تقسیم کرتا ہے:۔ حقیقیت جدید اور حقیقیت انتقادی۔ اسی قسم کی تقسیم انگریزی حقیقیہ میں بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ دو نام دو کتابوں سے لیے گئے ہیں جو امریکہ کے

---

[1] میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ہابس کی مادیت، استحضاری حقیقیت (ڈیکارٹ اور لاک) ریڈ کی فطری حقیقیت، ہربارٹ والی حقیقیت اور اسپنسر کی منتقراشکل حقیقیت سے اقتباسات ملیں گے۔ نیز میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سے جارج سنٹیانا کا وہ اقتباس پڑھو جو اس نے "ہربرٹ اسپنسر کے ناقابل علم وجود" پر اس امر کے ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ ہمعصر حقیقیت میں اسپنسر کی لاادریت ایک اہم جزو ہے۔

مفکرین کی جماعتوں نے لکھی ہیں۔ انھوں نے ایک ساتھ غور کرکے بعض ایسے اصول پیش کیے ہیں جن پر ان کا اتفاق ہے، اس کے برخلاف کوئی ایسی اجتماعی کوشش انگلستان میں نہیں کی گئی۔ تاہم انگریز حقیقیہ مختلف جماعتوں میں تقسیم ہیں۔ علاوہ ازیں بیشمار امریکی حقیقیہ ایسے بھی ہیں جنھوں نے کسی کتاب کے لکھنے میں اشتراک عمل نہیں کیا اور سلرس نے ان کا لحاظ نہیں رکھا۔ ان میں سے ممتاز ای بی میاک گلوری، ایم، آر، کوہن، جی ایس فلرٹن، جے لوان برگ، سی جے ڈیوکس اور جے ای بوڈن ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقیقیت کا ایک جدا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اس لیے سلرس کا اصول تقسیم ناقص ہے۔ کیونکہ وہ انگریزی بولنے والی دنیا کے تمام حامیان حقیقیت کا لحاظ نہیں کرتا۔ اور اس اصطفاف کو کامل بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم جرمن اور فرنچ حقیقیت کی ایک جماعت قایم کریں کیونکہ جرمنی اور فرانس میں بھی مماثل تحریکیں پائی جاتی ہیں۔ جرمن مفکرین ہسرل اور مائے نونگ خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ برطانوی و امریکی مفکرین پر ان کا بڑا اثر ہوا ہے۔

جس کتاب کا نام (The New Realism) (حقیقیت جدیدہ) ہے اس کے چھ مصنف یہ ہیں: اڈون بی ہولٹ، والٹر، ٹی، مارون، ولیم پی مانٹگیو، رالف بارٹن پری، والٹر بی پٹکن اور ای جی اسپالڈنگ۔ یہ کتاب ۱۹۱۲ء میں شایع ہوئی، لیکن حقیقیت کی تحریک (جس کا اس بیان میں اظہار ہے) درحقیقت اس وقت شروع ہوتی ہے جب جوسیا رائس کی کتاب (The World and the Individual) (دنیا و فرد) شایع ہوئی۔ اس کتاب کی پہلی جلد میں حقیقیت کے اس مفروضے کا کہ اشیا علمی اضافت سے بالکل غیر محتاج ہیں نہایت احتیاط کے ساتھ امتحان کیا گیا ہے اور اس کو رد کیا گیا ہے۔ ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۲ء کے رسالے Monist میں پری نے تفصیل کے ساتھ اس تنقید پر بحث کی ہے جو رائس نے حقیقیت پر کی تھی اور زیادہ تر رائس کو جواب دینے کی اسی کوشش کی وجہ سے حقیقیت جدیدہ ایک نئے نظم کا

باب۷ فلسفہ بن گئی ہیں۔ پیری حقیقیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "حقیقیت کا قائل اس کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ وہ ایک 'معطیہ' ہے یعنی ایک ایسی شے جو ان تمام تصورات سے غیر محتاج ہوتی ہے جو اس کے متعلق قایم کیے جا سکتے ہیں۔ حقیقیت کے قائل کی رائے میں حقیقی شے اپنا ایک مقام رکھتی ہے خواہ وہ کسی انفرادی تجربے کا معروض ہو یا نہ ہو۔ حقیقی شے اولاً اپنا وجود رکھتی ہے اور ہر قسم کے ثانوی معانی، علایم، اضافات یا تصورات سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے جو اس کے متعلق قایم کیے جا سکتے ہیں۔" اس طرح حقیقیت کی یہ نوع رائس کی تصوریت مطلقہ کے خلاف مجادلے و مباحثے کی صورت میں پیدا ہوئی اور اپنے ایک اصلاحی تحریک ہونے کا اعلان کیا۔ ان چھ نمایندوں میں سے ہر ایک نے ایک مختصر جداگانہ "قاعدہ" پیش کیا جس کو اس کے رفقا نے منظور کر لیا اور ان چھ "قاعدوں" کو "حقیقیت جدیدہ" کے ضمیمے کے طور پر شایع کیا گیا ہے۔ ان سے امریکی جدید حقیقیت کے بنیادی تعلیمات کا اچھا اندازہ قایم ہو سکتا ہے۔

۱۵۷ جس کتاب کا نام (Essays in Critical Realism) ہے (مضامین بر حقیقیت انتقادی) اس کے مصنف سات آدمی ہیں:— ڈیورنٹ ڈریک، آرتھر او لوبائے، جیمس بی پراٹ، آرتھر کے روجرز، جارج سنٹیانا، آر۔ ڈبلیو۔ سلرس اور سی۔ اے۔ اسٹرانگ۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں شایع ہوئی۔ مختلف مضامین ہر آدمی نے علحدہ علحدہ لکھے ہیں لیکن ہر ایک کے بنیادی موقف سے سبھوں کو اتفاق ہے۔ دیباچے میں یہ بات صاف کر دی گئی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں مصنفین کا اصلی مقصد اپنی حقیقیت کو حقیقیت جدیدہ سے ممیز کرنا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "ہماری حقیقیت طبیعی وحدیت پسند حقیقیت نہیں اور نہ محض منطقی حقیقیت ہے اور ان بیشمار مشکلات سے پاک ہے جو جدید حقیقیت کی عام مقبولیت کی راہ میں حایل ہیں۔ ہمارا یقین ہے کہ یہ ان اغلاط و ابہامات سے بھی آزاد ہے جو لاک اور اس کے اتباع کی قدیم حقیقیت میں پائے جاتے ہیں۔" اس طرح

باب ۸

انتقادی حقیقیت جدید حقیقیت کے یکجانبی وحدیت پسند اور ریاضیاتی اور منطقی میلانات کے خلاف ردِعمل کے طور پر پیدا ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقیت جدیدہ کا قائل تصوریت پر حملہ کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ انتقادی حقیقیت تصوریت کا ایک فلسفہ ہے، لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ وہ حقیقیت جدیدہ کی بہ نسبت بہت ساری تصوریتی خصوصیات اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن اگر سانٹیگیو کی جدید تحریرات سے اندازہ لگائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بظاہر حقیقیت جدیدہ سے ہٹ کر تصوریت ہی کی طرف مائل ہے۔

(ب) ہمعصر حقیقیت کا اصطفاف پیش کردہ ظفر الحسن:-

ظفر الحسن نے، جنھوں نے انگلستان اور جرمنی میں تعلیم پائی ہے اور حقیقیت کی ایک بہترین تاریخ لکھی ہے[1] سلز بن کی بہ نسبت اصطفاف کا ایک بہت زیادہ منطقی اصول اختیار کیا ہے۔ اولاً وہ حقیقیت کے "عصرِ قدیم" کو "عصرِ جدید" سے ممیز کرتے ہیں اول الذکر عنوان کی تحت وہ ڈیکارٹ کے فلسفے میں حقیقیت کے آغاز پر بحث کرتے ہیں اور لاک اور ریڈ کی حقیقیت کی مختصر توضیح کرتے ہیں۔ "عصرِ جدید" کی تحت وہ حقیقیت کے تمام ہمعصر انواع سے بحث کرتے ہیں۔ ان تماموں کی خصوصیت مشترکہ یہ ہے کہ وہ اس دوہرے مقدمے کا اقرار کرتے ہیں کہ "خارجی دنیا کا وجود ہے اور ادراک سے اس کا براہِ راست علم ہوتا ہے۔" لیکن یہاں پر تین سلسلے ملتے ہیں۔ پہلے سلسلے کی نمایندگی جرمن علمائے مظہریات کرتے ہیں جنھوں نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے کہ دنیا "تجربۂ محض" ہے۔ یہ شوپے، ماخ، اور نارپس کا نظریہ ہے۔ ان مفکرین نے

۱۵۸

[1] دیکھو ظفر الحسن کی کتاب — Realism-An Attempt to Trace Its origin and Development in Its Chief Representatives with a foreword by J.A. Smith) Cam. Univ Press) (New نیز مقابلہ کرو ڈی، او تھر ایوانس کی کتاب Realism and Old Reality)

اس امر پر تو زور دیا کہ حقیقی اشیاء کا علم ادراک سے ہوتا ہے لیکن وہ ان اشیاء کو تجربے سے بالکل مستقل اور غیر محتاج قرار دینے میں ناکامیاب ہوئے۔ دوسرے سلسلے کی نمایندگی جرمنی میں مائی نونگ، انگلستان میں اسٹارٹ اور امریکہ میں انتقادی حقیقیت کے حامی کرتے ہیں۔ یہ اشیاء کے استقلال پر تو خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں لیکن ادراک کے بدیہی ثابت کرنے میں ناکامیاب ہوتے ہیں۔ تیسرا سلسلہ ان دونوں سلسلوں کی ترکیب ہے۔ یہ محض حقیقیتی نہیں بلکہ حقیقیت ہے کیونکہ یہ اشیاء کے استقلال اور ادراک کی بداہت دونوں پر زور دیتا ہے اس سلسلے میں ظفر الحسن الکزنڈر، رسل، اور امریکہ کے جدید حقیقیت کے حامیوں سے بحث کرتے ہیں۔ وہ جی ای مور کی حقیقیت کو اس تیسرے سلسلے کی حقیقیت کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں اور اس تیسرے سلسلے میں ایچ، ڈبلیو، بی جوزف، پریچرڈ اور کوک ولسن کو بھی داخل کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اس سلسلے کی ایک جداگانہ حیثیت کی نمایندگی کرتا ہے۔ مور کے متعلق ظفر الحسن نے جو رائے قایم کی ہے اور معصر حقیقیہ میں اس کو سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفی قرار دیا ہے اس کے متعلق ہم جو بھی خیال کریں، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا پیش کردہ اصطفاف تقسیم کے منطقی اصول پر مبنی ہے اور موجودہ زمانے میں فلسفے کے جو مختلف میلانات ہیں جن کو حقیقیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی توضیح میں نہایت کار آمد ہے۔

۴۔ ولیم جیمس اور حقیقیت کے دوسرے موسسین

پیری، شلر، اور رسل، سب کے سب ولیم جیمس کو حقیقیت جدیدہ کا حقیقی موسس قرار دیتے ہیں۔ جیمس کی کتاب (Essays in Redical Empiricism) کے دیباچے میں پیری (جو اس کا مدیر ہے) کہتا ہے کہ جیمس کا

"بنیادی تجربیت" والا نظریہ اپنی تکمیل کی بنیادی صورت میں "نتیجیت سے آگے بڑھ کر حقیقیت کی مابعد الطبیعیات کا آغاز کرتا ہے۔ وہ جیمس کی تصنیف (The Meaning of Truth) "(معنی صداقت) کے دیباچے

سے تین اقتباسات نقل کرتا ہے اور ان کی تشریح کرتا ہے تاکہ اپنے مطلب کو ثابت کر دکھائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جیمس کے یہ اقتباسات امریکہ کی جدید حقیقیت کے نہایت اہم ماخذ ہیں کیونکہ "حقیقیت جدیدہ" والی کتاب کے چھ مصنفین میں سے اکثر جیمس کے شاگرد تھے، اور اس کے "بنیادی تجربیت" والے نظریے کے قائل تھے اور رائس کی تصوریت مطلقہ سے جیمس کو جو ضد تھی اس میں بھی اس کے ہم خیال تھے۔ جیمس نے لکھا ہے:

"بنیادی تجربیت مشتمل ہے (۱) اولاً ایک اصولِ موضوعہ پر (۲) ثانیاً واقعے کے ایک بیان پر (۳) ثالثاً ایک نتیجے پر جو تعمیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے (۱) اصولِ موضوعہ یہ ہے کہ جو چیزیں فلسفیوں کے ہاں قابلِ بحث ہوں گی وہی ہوں گی جو تجربے سے حاصل شدہ حدود میں قابلِ تعریف قرار پائیں گی (جو چیزیں کہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناقابلِ تجربہ ہیں بخوشی پائی جا سکتی ہیں لیکن یہ فلسفیانہ بحث کے مواد کا حصہ نہیں بن سکتیں) (۲) واقعے کا بیان یہ ہے کہ اشیاء کے درمیانی اضافات خواہ اتصالی ہوں یا انفصالی، بدیہی جزی تجربے کے اتنے ہی مواد ہیں (نہ کم نہ زیادہ) جتنے کہ خود اشیاء۔ (۳) نتیجہ جو تعمیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے یہ ہے کہ اسی وجہ سے تجربے کے حصے ایک دوسرے کے ساتھ ان اضافات سے وابستہ ہیں جو خود تجربے کے حصے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ کائنات جس کا براہِ راست تجربہ ہوتا ہے کسی خارجی ماورائی تجربہ رابطے کی ضرورت نہیں رکھتی، بلکہ خود اپنی ذات سے ایک مسلسل ہیئت رکھتی ہے"

پیری کے خیال میں یہ اقتباس حقیقیت جدیدہ کا اصل اصول ہے۔ وہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ حقیقت "تجربے کا ایک سلسلہ" ہے۔ میاک گلوری نے اس تصور کو اختیار کر کے کہ حقیقیت تجربے کا ایک سلسلہ ہے اس کو اپنی حقیقیت کی بنیاد قرار دیا ہے اور اس طرح سلسلۂ مرور (جو فطرت ہے)

باب کے بیان کو صاف طور پر جیمس کے اس نظریے پر قایم کیا ہے جس کو شعور کے چشمے والا نظریہ کہتے ہیں۔
ڈیوڈ ہیوم نے اپنی کتاب (Treaties on Human Nature) (رسالۂ فطرت انسانی) میں اس امکان کا ذکر کیا ہے کہ تجربے کے ان عناصر کے مستقل وجود کو فرض کیا جا سکتا ہے جن پر (بالفاظ جیمس) شعور کا چشمہ مشتمل ہے۔ لیکن ہیوم نے اس مفروضے کو رد کر دیا کیونکہ وہ اس کے فلسفے کے بنیادی مفروضات کے خلاف تھا۔ اب جیمس نے ہیوم کے اس ۱۶۰ مفروضے کو قبول کر لیا اور اس کی صداقت کی تائید کی۔ یہ عناصر جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے نہ ذہنی ہیں نہ مادی۔ یہ "بے ہمہ مواد" ہیں جن سے ذہنی اور مادی اشیا کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ بے ہمہ موجودات ہی وہ انتہائی حقائق ہیں جن کا ہمیں تجربے سے علم ہوتا ہے۔ بے ہمہ موجودات کا یہ نظریہ، جو نہ ذہنی ہیں نہ مادی، بلکہ جو ذہن اور مادے دونوں کی بنیاد ہیں، عام طور پر حقیقیت جدیدہ کے ماننے والوں کے نزدیک قبول کر لیا گیا ہے۔ ہولٹ نے "حقیقیت جدیدہ" نامی کتاب میں ایک مضمون لکھا ہے جس میں اس نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے اور رسل نے بھی اس کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کا ماخذ وہی ولیم جیمس کی بنیادی تجربیت والی تعلیم ہے۔ لہٰذا جیمس کو حقیقیت کا موسس تسلیم کیا جانا چاہیے۔ یا کم از کم حقیقیت کی اس نوع کا موسس جس کو جدید حقیقیت یا تعدیلی وحدیت کہا جاتا ہے۔
تاہم ظفر الحسن کو انکار ہے کہ جیمس حقیقیت کا موسس تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اپنے بنیادی تجربیت کے نظریے کی وجہ سے جس کی توضیح اس نے ستمبر ۱۹۰۴ء میں شایع کرنی شروع کی، جیمس نے امریکہ میں حقیقیت جدیدہ کو ایک ہیجان پہنچایا اور اس کو ایک راہ پر لگا دیا۔ اس امر کا انکار کہ ذہن موضوع ہے، تمام حقیقت کو ایک متجانس خارجی مواد میں تحویل کر دینا جس کو "تجربۂ محض" یا "بے ہمہ مواد" کہا جاتا ہے،

باب

علم کا یہ تصور کہ وہ اشیاء کی درمیانی اضافت ہے۔ یہ وہ اصول ہیں جن کے لیے جمیس، ماخ کا رہین منت ہے، اور نیز عقلیت کے خلاف جنگ اور باطنی اضافات کا اصول، یہی تمام وہ عناصر ہیں جو حقیقیت جدیدہ کے قائل کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن نہ جمیس اور نہ ہی ماخ سے اس کو حقیقیت حاصل ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پرّی کا دعویٰ ہے کہ ماخ کی کتاب (Analysis of Sensation) (تحلیل حس) حقیقیت کی کلاسک ہے، اور اس کا یہ بھی ادعا ہے کہ جمیس اپنی بنیادی تجربیت کی تعلیم کی وجہ سے مظہریت سے نکل کر حقیقیت کی طرف جاتا ہے (مقابلہ کرو Present Philosophical Tendencies) صفحہ ۳۶۵) لیکن یہ دونوں نتائج غلط نظر آتے ہیں[1]۔ ظفر الحسن کا خیال ہے کہ پرّی کے لیے یہ فرض کرنا فطری امر تھا کہ جمیس حقیقیت کا قائل تھا کیونکہ جمیس نے "تجربہ (= اشیائے تجربہ) کو تمام حقیقیت کا مواد" قرار دیا تھا، اور پرّی چاہتا تھا کہ جمیس کے نظریے کو متوافق بنایا جائے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ جمیس متوافق نہ تھا۔ اس کی اصلی و حقیقی رائے وہی ہے جو ماخ اور اویناریس کی تھی اور وہ یہ نہیں کہتا کہ تجربے کے عناصر تمام ذہنوں سے مستقل و غیر محتاج ہیں۔ جمیس اس سوال کو اٹھاتا ضرور ہے لیکن جب اٹھاتا ہے تو وہ نظریۂ ہمہ روحیت کو قبول کرلیتا ہے۔ ۱۶۱ کیونکہ ایک اور ایسا عنصر جو کسی ذہن کے تجربے میں نہیں آتا در خود اپنے ہی لیے ایک تجربہ ہوگا" اس لیے جمیس حقیقۃً حقیقیت کا قائل نہ تھا۔

ظفر الحسن کو اس نتیجے پر پہنچنا چاہیے تھا کہ جمیس اس معنیٰ میں حقیقیت کا متوافق حامی نہ تھا جس معنیٰ میں کہ ظفر الحسن نے حقیقیت کی تعریف کی ہے۔ کسی جدید فلسفے کا موسس ہرگز توافق پسند نہیں ہوسکتا اگر آپ توافق کا معیار اس کے نظریے کے جدید ترین ترقیوں کے ساتھ موافقت کو قرار دیتے ہیں۔ وہ صرف اصول بیان کر دیتا ہے جس کو دوسرے

[1] ایضاً صفحہ ۳۰۳ وغیرہ۔

باب

اختیار کرتے اور ترقی دیتے ہیں۔ اسی معنیٰ میں ولیم جیمس تاریخ فلسفہ میں حقیقیتِ جدیدہ کے مشہور موسسین میں سے ایک موسّس سمجھا جائے گا جس کی ابتداء اس کی زندگی کے آخری ایام میں ہارورڈ یونیورسٹی میں اس کے بعض قابل تلامذہ نے کی۔ لیکن جیمس تاریخ فلسفہ میں نتیجیت کا بانی بھی سمجھا جائے گا۔ اس طرح اس کی حیثیت ہمعصر فلسفے کے دو نہایت اہم انواع کے بانی کی ہے جو ایک نقید المثال حیثیت ہے۔

بہر حال یہ کہنا صحیح نہیں کہ صرف جیمس ہی حقیقیت کا موسّس تھا۔ جیمس اعتراف کرتا ہے کہ وہ شیاڈورت ہاجسن کا رہین منت ہے جو ایک انگریز فلسفی تھا، اور جس کے متعلق ظفر الحسن بھی حاشیے میں لکھتے ہیں کہ اس نے جی ای مور پر بہت اثر کیا ہے۔ اے ای ہیت کہتا ہے کہ حقیقیتِ جدیدہ کے دو پیشرو ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس تھے، بلاشبہ ان دونوں نے جی ای مور، سیاموئیل الکزنڈر اور دوسرے حامیانِ حقیقیت جدیدہ کو متاثر کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ "شیاڈورت ایچ ہاجسن، پیشرو، نے (انگریزی حقیقیتِ جدید والے ایل ٹی ہاوب ہاؤس کے ساتھ) اس امر کی کوشش کی کہ جس شے کا حقیقی تجربہ کیا جاتا ہے اس کی ذہنی تحلیل میں بالمواجہ ادراک کے ذریعے اشیاء کی حقیقت تک جا پہنچے۔ شے وہی ہے جیسی کہ وہ ہمیں معلوم ہوتی ہے، وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو شعورِ مدرک کے وجود سے مستقل و غیر محتاج ہے"[1]۔ پیری اس مماثلت کا ذکر کرتا ہے جو اس تصور میں کہ "حقائق وہی ہیں جیسے کہ وہ ہمیں معلوم ہوتے ہیں (اور جس کو جیمس بار بار شیاڈورت ہاجسن سے منسوب کرتا ہے)" اور جیمس کے اس اصول موضوعہ میں پائی جاتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ جہاں تک کہ انگریزی اور امریکی حقیقیت جدیدہ کا تعلق ہے ان کے اہم موسسین یہ ہیں: ولیم جیمس، شیاڈورت ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس۔

۱۶۲

---

[1] دیکھو انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس میں اس کا مضمون "حقیقیت" بر جلد دہم صفحہ ۵۸۸ وغیرہ۔

لیکن سلزبس بھی اس واقعے کا صحیح طور پر ذکر کرتا ہے کہ ایف جے ای اوڈبرج بھی، (جو ہابس کا سچا طالب علم رہا ہے اور جو ان دنوں حقیقیہ کے مسلمہ قائدوں میں سے ہے)، امریکی جدید حقیقیت کی ابتدائی ترقی میں کافی اثر رکھتا تھا[1]۔

برگساں نے بھی (جو فرانس کا مشہور حامی حیاتیت ہے) حقیقیہ کو بہت متاثر کیا ہے، خصوصاً اپنے اس نظریے سے کہ مرور فطرت کی زندہ حقیقت ہے۔ لیکن وہ خود حقیقیت کا قائل نہیں۔ وہ تصوریت سے نہایت قریب ہے، جیسا کہ اس کے اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ مادّہ جوشِ حیات (Elan Vital) کی ایک پیداوار ہے، اور مادّہ ذہن کا آفریدہ ہے۔

[1] ۔ دیکھو خصوصاً اس کا خطبۂ صدارت جو (Philosophical Review) جلد ۱۲ صفحہ ۲۷۰ تا صفحہ ۲۸۵ میں شایع ہوا ہے جس کا ذکر پیچھے صفحہ ۱۴۱ (نوٹ) میں ہوا ہے۔

حقیقیت کے طریقے

۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال

۱۶۳

عام طور پر حقیقیہ اس امر میں متفق ہیں کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی ضرورت پر زور دیا جائے۔ تصوریت پر حقیقیت کا یہ ایک عام الزام ہے کہ تصوریت اپنے طریقے میں سائنٹفک نہیں رہی ہے اور اس کا تہذیب کے غیر سائنٹفک پہلوؤں سے زیادہ تعلق رہا ہے مثلاً ادب، فن اور مذہب سے حقیقیہ کے اصلاحی نظام العمل کا بڑا حصہ اس امر پر مشتمل ہے کہ سائنس اور فلسفے کے قریبی تعلق پر زور دیا جائے اور فلسفیانہ طریقے کا ایک ایسا نصب العین قرار دیا جائے جو خالص سائنٹفک ہو۔ صرف اسی طریقے سے حقیقیت کے اس مقصد کا تحقق ہو سکتا ہے کہ خالص سائنٹفک فلسفہ حاصل کیا جائے۔

جیسا کہ مارس آر کوہن صحیح طور پر بتلاتا[1] ہے کہ جو لوگ حقیقی سائنٹفک فلسفہ

[1] دیکھو مارس آر کوہن کی کتاب (Reason and Nature) (عقل و فطرت) صفحہ ۱۴۷ (ہارکورٹ، بریس اینڈ کو)۔

پیش کرنا چاہتے ہیں اور اپنے تفلسف کے لیے سائنس کے اکتشافات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ تین طریقوں پر کاربند ہوسکتے ہیں۔ (۱) وہ مختلف علوم (سائنس) کے واقعات و قوانین کو ترکیب دے کر ان سے حقیقت کی ایک ایسی جدید فلسفیانہ توجیہ کی تشکیل کرسکتے ہیں جو حقیقی طور پر سائنٹفک ہو۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانے کے اکثر حقیقیہ کی یہی غایت ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ تمام علوم سے زیادہ عام ہے اور اپنی تعمیر ان نتائج پر قایم کرتا ہے جو علوم مخصوصہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس طریقۂ عمل میں دو مشکلات سے سابقہ ہوتا ہے۔ اولاً یہ کہ صرف خصوصیین ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں کہ کسی سائنس کے حقیقی نتائج کیا ہیں اور فلسفی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ سائنس کے ہر شعبہ میں ماہر خصوصی ہوسکے۔ اس کو سائنس کے اکتشافات کے عام بیانات پر بھروسا

۱۶۴

کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً مختلف علوم کی ترکیب ضروری طور پر سائنٹفک نہیں ہوتی۔ دراصل یہ سائنٹفک ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ مختلف علوم کے حدود پر پہنچ کر ہمارے علم میں بہت ساری کمی رہ جاتی ہے۔ کسی نام نہاد ترکیب کو یا تو اس کمی کو بالکل نظر انداز کردینا پڑتا ہے یا اس کو ایسے مفروضات سے پورا کرنا پڑتا ہے جو سائنٹفک نہیں اور جو سائنس کے کسی طریقے سے قابل تصدیق نہیں۔ لہذا ایسی ترکیب کی بنیاد یقیناً زیادہ تر تخیل پر ہوگی نہ کہ سائنس پر۔ (۲) فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی کوشش کا دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ ہم فلسفے کا مخصوص دائرہ ان "اصولِ اولیہ" یا مفروضات کی تحقیق کو قرار دیں جن پر مختلف علوم کی بنیاد قایم ہوتی ہے۔ یہ کانٹ کا طریقہ تھا اور اکثر حقیقیہ کانٹ کے طریقے کے اس قدر حصے کو ماننے پر آمادہ ہیں۔ لیکن اس طریقے سے سائنٹفک فلسفے کی تعمیر کی کوشش میں دو اہم مشکلات پیش راہ ہوتی ہیں۔ سائنس کے اساسی مسلمات کا نظریہ ان مسلمات کے ممکنہ اغلاط کے استقاط کا کوئی طریقہ نہیں رکھتا۔ اور یہ یقین کہ ہمیں فطرت کا حضوری علم حاصل ہے جو علوم مخصوصہ کے اکتشافات پر مقدم ہے،

باب۶

ریاضیات وطبیعیات کے جدید مکشفات کی رو سے غلط ثابت ہوا ہے۔ اسی لیے سائنس کے اصول اولیہ کا علم کتنا ہی مفید و ضروری کیوں نہ ہو، اس کی تکمیل ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ناممکن معلوم ہوتی ہے[1]۔
(۳) تیسرا طریقہ سائنس کے طریقوں کو وسیع کرکے فلسفے پر منطبق کرتا ہے۔ یہ تسلیم کرلیا جاتا ہے کہ فلسفے کا ایک اپنا مخصوص موضوع ہے، لیکن اس امر کے امکان کا دعوی کیا جاتا ہے کہ اس موضوع پر بجائے نظری طور پر بحث کرنے کے سائنٹفک طور پر بحث کی جاسکتی ہے۔ فلسفے کی غایت اپنے موضوع پر بحث کرنے کے لیے ایک ایسے مخصوص طریقے کی تعمیر قرار دی جاتی ہے جو سائنٹفک طریقے کے ان اساسی اصول کی توسیع ہوگی جو علوم مخصوصہ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا نہایت امید افزا طریقہ ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سائنٹفک طریقے کا بنیادی اصول کیا ہے؟ یہاں حقیقیہ میں اختلاف آرا پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے دریافت کرنے کے لیے بعض تو ریاضیاتی و طبیعی علوم پر بھروسا کرتے ہیں اور بعض حیاتیاتی و اجتماعی علوم پر۔

۱۷۵

سی، ڈی، براڈ سمجھتا ہے کہ فلسفیانہ انکشاف کے دو جدا ممیز دائرے ہیں، اور کوہن کا میلان اس کے ساتھ اتفاق کرنے پر ہے۔ ان میں سے ایک دائرہ تو یہ ہے کہ سائنس کے بنیادی تعقلات و مقولات و تیقنات کی صحت و درستگی کے ساتھ تعریف وتنقید کی جائے۔ اس سے

---

[1] اس قسم کے علم کی تکمیل کی ایک نہایت دلچسپ جدید کوشش ایف، ایس، سی نارتھ راپ کی کتاب (Science and first Principles) (سائنس اور اصول اولیہ، امیاکمن) میں کی گئی ہے۔ نارتھ راپ بتلاتا ہے کہ فطرت کے تین مختلف نظریات ہیں جن میں سے ہر ایک کی بنیاد مختلف مقدمات پر قائم ہے۔ یہ ریاضیاتی، تفاعلی اور طبیعی نظریات ہیں۔ وہ تفاعلی و ریاضیاتی نظریات کے خلاف طبیعی نظریے کی تائید کرتا ہے۔ گو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کتاب سے سائنس کے اصول اولیہ کی تکمیل ہوتی ہے تاہم اس میں فلسفۂ سائنس کا نفیس بیان مل سکتا ہے۔

باب ۷

فلسفے کو ایک ایسا مخصوص موضوع بحث ہاتھ آتا ہے جو ہر مخصوص سائنس سے جدا ہے، تاہم اس کی تحقیق، تحلیل، تعمیم و تجرید کے انھی طریقوں سے کی جاسکتی ہے جو علوم مخصوصہ میں موثر ہیں۔ فلسفے کی اس نوع کو براڈ انتقادی فلسفہ کہتا ہے۔ یہ سائنس سے ان طریقوں کو لیتا ہے جو وہاں کار آمد ثابت ہوئے ہیں۔ وہ قضایا کے ان مختلف انواع کو مرتب کرتا ہے جو ان علوم (سائنس) میں استعمال ہوتے ہیں، اور سائنس کے بنیادی تعقلات کی تعریف کرتا ہے۔ لیکن براڈ تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو سائنس کے آگے بڑھنا چاہیے، اور جمالیاتی، سیاسی اور مذہبی تجربے کے واقعات و اصول کو یکجا کر کے دنیا کے متعلق ایک کلی نقطۂ نظر حاصل کرنا چاہیے۔ یہاں اشیاء کو ان کے کلی اضافات میں رکھ کر دیکھنے کا طریقہ ضروری ہے۔ اس حد تک براڈ اور کوہن اور دوسرے حقیقیہ بھی ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو استعمال کرنے پر آمادہ ہیں۔ لیکن نظری فلسفہ خاص یا متعین نتائج تک ہرگز نہیں پہنچ سکتا، اور اس کو انتقادی فلسفے کی ترقی تک ٹھہر جانا چاہیے۔ اس لیے اس کو انتقادی فلسفے کے بالکل ماتحت ہونا چاہیے۔ ہیجان نظری بے قابو نہ ہو جانے پائے، بلکہ ہمیشہ اس پر تقید رکھا جانا چاہیے۔ ہم ایسے اختیاری نظامات نہیں تعمیر کر سکتے جو تجربی واقعات کے مغائر ہوں۔

بہر حال عام طور پر حقیقیہ برٹرنڈ رسل کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ فلسفے کو "بجائے وسیع غیر مجرب تعمیمات کے، جس کی سفارش تخیل ہی کی جانب سے ہوتی ہے، منفرد، مفصل و قابل تصدیق نتائج کو جگہ دینی چاہیے" بشرطیکہ وہ فی الواقعی سائنٹفک بننا چاہتا ہے۔[1]

۱۶۲

۲۔ حقیقیت اور منطق جدید

رسل اور دوسرے حقیقیہ کا خیال ہے کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا

---

[1] دیکھو برٹرنڈ رسل کی کتاب (Scientific Methods in Philosophy) (فلسفے میں سائنٹفک طریقے کا استعمال) صفحہ ۴۔ جن واقعات و امور کا دوسرے بند میں بیان ہوا ہے ان کے لیے دیکھو

باب

بہترین طریقہ یہ ہے کہ فلسفے میں منطقِ جدید کے نتائج کا استعمال کیا جائے۔ یہ نتائج تین اہم انکشافات پر مبنی ہیں: (۱) فریگے، جرمن عالم ریاضیات نے عدد کے تصور کی تحقیق کی اور یہ ثابت کیا کہ اعداد جن کا ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے نہ طبیعی موجودات ہیں نہ ذہنی، بلکہ ان کا تعلق محض ایک منطقی دائرے سے ہے۔ اس تحقیق نے اضافات کے ایک محض ریاضیاتی ومنطقی دنیا کے وجود یا حقیقت کو ثابت کیا۔ (۲) پیانو، ایطالوی عالم ریاضیات، وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک نہایت ہی اہم فرق کو ظاہر کیا جو ایک قضیۂ مخصوصہ کی صورت (جیسے "سقراط فانی ہے") اور قضیۂ کلی کی صورت میں (جیسے "تمام انسان فانی ہیں") پایا جاتا ہے۔ اس چیز نے اس اضطراب واختلال کو دور کردیا "جو اشیاء اور ان کی صفات مقرون موجودات اور مجرد تعقلات اور عالم حواس اور عالم تصورات فلاطونیہ کے درمیانی اضافات میں پایا جاتا تھا" (رسل) فلاطونی تصورات کے عالم میں جن کی طرف رسل یہاں اشارہ کررہا ہے، فریگے کے اعداد کا دائرہ بھی شامل ہوگا۔ (۳) جارج کینانٹر جرمن عالم ریاضیات نے لاتناہیت وتسلسل کے مسائل کو حل کردیا۔ اس نے بتلایا کہ ہم ایک ایسے مجموعے کے متعلق استدلال کرسکتے ہیں جو نا متناہی ہے گو اس کے تمام حدود کو یکے بعد دیگرے شمار کرکے ان کا جاننا ناممکن ہے۔ ایک نامتناہی مجموعہ اسی وقت تمام کا تمام فوراً فرض کرلیا جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اس کی کس طرح تعریف کی گئی ہے، اور ایک غیر مختتم سلسلہ کل کی تشکیل کرسکتا ہے گو اس میں ایسے نئے حدود کیوں نہ ہوں جو کل سے باہر ہوں۔ یہ بتلاکر کہ اس قسم کے نا متناہی مجموعے قابلِ تصور ہیں اور تناقض بالذات نہیں کینانٹر نے تصوریہ کے ان جدلیاتی استدلالات کی بیخ کنی کردی جو زمان ومکان جیسے تصورات کے تناقض ذاتی کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس۔

باب ۷

۱۶۷

ثابت کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً کیانٹر کے نظریے نے زینو کے استبعادات کو حل کر دیا جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ حرکت ناقابل تصور ہے جیسا کہ رسل کہتا ہے "زمان و مکان کو غیر حقیقی قرار دینے والے براہین غیر موثر ہو گئے اور مابعد الطبیعیاتی تعمیرات کا ایک بہت بڑا میدان خشک ہو گیا۔"[1]

اب رسل اور دیگر حقیقیہ کے خیال کی رو سے فلسفے کے لیے مناسب طریقۂ کار یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مسایل سے بحث کرنے کے لیے اس تجریدی استدلال کے طریقے کو استعمال کرے جس کی ریاضیات میں تکمیل ہوئی ہے۔ اس سے باطنی اضافات کا عقیدہ رد ہو جائے گا اور جدید منطق کا خارجی اضافات والا نظریہ قبول کر لیا جائے گا[2]۔ مختلف ریاضیاتی و منطقی اضافات کے لیے علامات مقرر کر کے رسل اور وائٹ ہڈ، فریجے، پیانو اور کیانٹر کے منکشفات کو ترکیب دینے اور ان کی توسیع کرنے کے قابل ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقیت نے فلسفے کی جو سب سے زیادہ اہم و دائمی خدمت کی ہے وہ اسی جدید علامتی منطق کی ایجاد[3] ہے۔ یہ سوال دوسرا ہے کہ آیا یہ مفروضہ درست بھی ہے کہ وہ طریقۂ استدلال جس سے علامتی منطق کی تکمیل ہوئی ہے فلسفے کے زیادہ مقرون موضوع بحث پر منطبق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس طریقے کو فلسفے کے تمام مسائل پر منطبق کرنے کے نصب العین کا یقیناً ابھی تک تحقق نہیں ہوا ہے حقیقیہ تا حال اس امر میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں کہ فلسفۂ سائنس، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور جمالیات کو ریاضیاتی منطق کے علایم میں لکھیں۔ وہ ابھی تک

---

[1] برٹرنڈ رسل، مسائل فلسفہ مترجمۂ عثمانیہ یونیورسٹی۔ انگریزی کتاب کا صفحہ ۲۲۹۔

[2] باطنی اضافات کے نظریے کے لیے دیکھو اوپر صفحہ ۱۱۵۔

[3] دیکھو آر۔ ایم۔ ایٹن کی کتاب (General Logic) (عام منطق، اسکریبنرز، ۱۹۳۱ء) ای ای وی کی کتاب (The Function and Forms of Thought) (ہولٹ)؛ اور ایل ایس سٹبنگ کی کتاب (A Modern Introduction to Logic) (کرول)۔

باب یہی امر ضروری پاتے ہیں کہ اِن مضامین پر اسی زبان میں خامہ فرسائی کریں جو بہت زیادہ صحیح اور درست نہیں اور جس کو ہر ایک استعمال کرتا ہے۔

۳ طریقۂ تحلیل

حقیقیت جدید کے حامیوں نے خصوصیت کے ساتھ طریقۂ تحلیل کو فلسفے کا بنیادی طریقہ قرار دیا ہے۔ حقیقیت جدیدہ کے نام سے جو کتاب لکھی گئی ہے اس میں ابتدا سے آخر تک اس طریقے پر زور دیا گیا ہے ۱۶۸ لیکن ای جے اسپالڈنگ نے اپنی کتاب (The New Rationalism) (عقلیت جدیدہ) میں اس کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اسپالڈنگ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تحلیل و ترکیب دونوں ایک ساتھ استعمال ہونے چاہئیں۔ وہ تحلیل و ترکیب میں وہی اہم امتیاز قائم کرتا ہے جو اختیاری کاموں اور ریاضیاتی علوم میں قایم کیا جاتا ہے۔ تحلیل و ترکیب سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی موجودہ کل کا تجزیہ کرنا اور پھر اس کو ملا دینا جیسا کہ ایک صانعِ آلات کسی بالکل بگڑی ہوئی مشین کو توڑتا جوڑتا ہے فلسفے میں ہم ایسے کل سے بحث کرتے ہیں جن کی اس طرح نہ تحلیل ہو سکتی ہے نہ ترکیب۔ اس لیے ہمیں تحلیل مقامی' سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہاں پر ہم کسی کل کا مشاہدہ و مطالعہ کرتے ہیں' یہاں تک کہ ہمیں اس کے سارے حصص کا علم ہو جاتا ہے' اب ہم ان کو اسی مقام پر چھوڑتے ہیں جیسے اور جہاں پر کہ وہ ہیں' لیکن اس تحلیل سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اجزا یا حصص کا اس کل کے ساتھ کیا ربط ہے' اور ان سے اس کل کی کس طرح تشکیل ہوئی ہے۔ جب اس قسم کی تحلیل و ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے تو ہمیں مخصوص انفرادی موجودات کا علم نہیں ہوتا

بلکہ انواع کا جنھیں ہم دیکھ تو ہرگز نہیں سکتے لیکن جن پر عقل دلالت کرتی ہے۔ باب۲
ہم اس کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر "مکان" کی مثال پر غور کریں ہم طبیعی اشیاء
کے مکان کی تحلیل ابعاد ثلاثہ میں کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک، ایک
خط مستقیم ہوتا ہے بغیر ابعاد کے، جس کی ترسیم پنسل کے خطوط کے ذریعے
نہیں ہو سکتی کیونکہ ان خطوط میں ابعاد ثلاثہ پائے جاتے ہیں۔ اور ہم ہر خط
کو چھوٹے خطوط میں تقسیم کر سکتے ہیں جیسے ایک فٹ کو بارہ انچوں میں اب
اگر ہم اسی طرح تحلیل و تجزیہ کرتے جائیں یہاں تک کہ اپنے آلات پیمایش
کی آخری حد تک پہنچ جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تجزیے کو بلا حصر
جاری رکھ سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ ایک حد ایسی بھی ہے
جس کے ہر دم زیادہ چھوٹے ہونے والے یہ خطوط قریب تر ہو رہے ہیں
لیکن اس تک یہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ یہ حد ایک نقطہ ہے یہ نہ دکھائی دیتا ہے
اور نہ اس کو چھوا جا سکتا ہے۔ ہم اس تک استنتاج کے ذریعے پہنچ جاتے ہیں۔
اب نقطے کا علم نوع کا علم ہے، کسی مخصوص وجود کا علم نہیں۔ ان انواع
کو ہم تحلیل کے ذریعے دریافت کرتے ہیں اور اسی طریقے سے نقاط کی
درمیانی اضافت اور ان کے عدد کو بھی پاتے ہیں۔ لہذا تحلیل کا یہ طریقہ
ہمارے علم کو ان چیزوں سے بھی ماوراء لے جانے کے لیے جو ہمیں ۱۶۹
اعلیٰ قوت کی دوربینوں اور خردبینوں سے نظر آتی ہیں، نہایت مفید
و کار آمد ہے۔ یہ اس ریاضیاتی استدلال کی روح ہے جو ریاضیات کے
مخصوص شعبوں میں استعمال ہوتا ہے اور ریاضیاتی طبیعیات اور کیمیا میں
بھی استعمال ہوتا ہے۔

تحلیل مقامی کے اس طریقے کے استعمال میں ہمیں چند مستقل
مغالطوں سے محفوظ رہنا چاہیے۔ ان میں سے ایک تو غیر صحیح
منطقی اصول پر تحلیل کی بنا قائم کرتا ہے۔ یہی مغالطہ کانٹ کے مشہور
"متناقضات" کی تحت پایا جاتا ہے۔ یا یہ ممکن ہے کہ ان موجودات میں
جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوئے ہیں جو منطق پائی جاتی ہے اس کو دریافت ہی

باب۲ نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل بہت جلد ختم کر دی گئی ہو اور اس لیے وہ ناقص رہ گئی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل کی غلط توجیہ کی گئی ہو۔ یہی چار اقسام ناقص تحلیل کا باعث ہیں اور انھی سے طریقۂ تحلیل کے استعمال کرنے والے کو خبردار رہنا چاہیے۔ اسپالڈنگ نے ان فوائد کا بھی شمار کیا ہے جو جدید منطق میں پائے جاتے ہیں اور قدیم منطق میں نہیں ہوتے لیکن ان سب کا حصر ایک ہی فائدے میں ہوسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جدید منطق صحیح تحلیل کا ایک آلہ ہے، اس کے برخلاف قدیم منطق سے ناقص تحلیل حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اسپالڈنگ جدید منطق کے طریقے کی اس طرح توجیہ کرے گا کہ یہ دراصل تحلیل کا صحیح طریقہ ہے۔

۴۔ تعبیری تجرید کا طریقہ

اس نقطے کی تعریف میں جو ایک ایسی حد ہوتی ہے جس تک ہم استنتاج کے ذریعے پہنچتے ہیں لیکن حقیقی ادراک کے ذریعے ہرگز نہیں پہنچ سکتے ایک مشکل پائی جاتی ہے۔ اور یہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہماری تعریف ایک ریاضیاتی تجرید ہے، جو معمولی ادراک حواس کی کثیف و خام چیزوں پر ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہوتی۔ اس طرح تحلیل، اسپالڈنگ کی تعریف کی رو سے، ایک ایسا طریقۂ استدلال ہے جو ہمیں حقیقی تجربے کی دنیا سے دور لے جاتا ہے اور اس دنیا کے بجائے ریاضیات کے لطیف موجودات کو رکھتا ہے۔ وہ کوئی ایسا راستہ مہیا نہیں کرتا جو پھر ہمیں واقعات تجربیہ کی طرف لوٹائے۔ گو ان موجودات ریاضیہ کو جاننے والے کی ذات سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ فریگے نے خیال کیا تھا، تاہم یہ وہ حقایق نہیں جن کا ہمیں تجربۂ ادراک سے علم ہوتا ہے۔

باب ۱۷۰

اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ہمارے لیے عالم فطرت کا ایک تشفی بخش حقیقتی نظریہ فراہم نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے اے این وائٹ ہڈ، سی ڈی براڈ اور دوسرے حقیقیت جدیدہ کے حامیوں نے نقطے کی وہ تعریف مسترد کر دی ہے جس کی رو سے وہ تجریدات کے سلسلے کی انتہائی حد سمجھا جاتا تھا جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان مفکرین نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تحلیل مقامی ناقص و غیر تشفی بخش ہے اور انھوں نے ایک دوسرا زیادہ صحیح طریقہ پیش کیا ہے جو ریاضیاتی تعقلات اور معطیات حواس کے باہمی ربط کے مسئلے کو حل کرتا ہے۔

اس طریقے کی طرف ابتدائی اشارہ برٹرنڈ رسل کی کتاب Scientific Method in Philosophy کی ایک دلچسپ عبارت میں ملتا ہے جو ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ یہاں وہ کسی "اصول تجرید" کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ریاضیات میں نہایت مفید ثابت ہوا ہے اور جس کی توسیع فلسفے تک بھی ہو سکتی ہے۔ وہ لکھتا ہے: "اس اصول کی طرف جس کو وہ اصول بھی بخوبی کہا جا سکتا ہے جو تجرید سے مستغنی ہے اور جو ساری ناقابل یقین مابعد الطبیعیاتی عفش نفش کو دور کر سکتا ہے، ریاضیاتی منطق نے اشارہ کیا، اس کی مدد کے بغیر نہ یہ ثابت کیا جا سکتا تھا اور نہ عملی طور پر استعمال کیا جا سکتا تھا..... جب اشیاء کے ایک مجموعے میں اس قسم کی مماثلت پائی جاتی ہو جس کو ہم ایک صفت مشترکہ کی ملکیت کی طرف منسوب کرنے پر مائل ہوں، تو اصول زیر بحث [اس کی مراد اصول تجرید سے ہے] بتلاتا ہے کہ اس مجموعے کی رکنیت مفروضہ صفت مشترکہ کے تمام اغراض کو پورا کر دے گی، لہذا جب تک کہ کوئی صفت مشترکہ فی الحقیقت معلوم نہ ہو، مماثل اشیاء کا مجموعہ یا جماعت اس صفت مشترکہ کے بجائے استعمال ہو سکتی ہے، جس کے وجود کا فرض کیا جانا ضروری نہیں" (صفحہ ۴۲) یہاں ہمیں تعبیری تجرید کے طریقے کی ابتدا ملتی ہے۔

سی ڈی براڈ اپنی کتاب (Scientific Thought) (حکیمانہ فکر)

باب۲ (ہارکورٹ پریس اینڈ کو) میں اس امر کی توجیہ کرتا ہے کہ یہ طریقہ کس طرح پیدا ہوا۔ علمائے ریاضیات نے یہ دریافت کیا کہ اگر کوئی حد اشیاء کی تشفی بخش توجیہ کرسکتی ہو تو اس امر کے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس کی باطنی ماہیت کیا ہے۔ "یہ ضروری بات ہے کہ جو چیز سائنس ۱۷۱ کے لیے فی الحقیقت ضروری ہے وہ اشیاء کی باطنی ماہیت نہیں بلکہ یہ خود ان کے باہمی اضافات ہیں، اور یہ امر کہ حدود کا ایک مجموعہ جو صحیح باہمی اضافات رکھتا ہو وہی سائنٹفک اغراض بجا لاتا ہے جو کوئی دوسرا مجموعہ جو اسی قسم کے اضافات رکھتا ہو، پہلی مرتبہ ریاضیات محض میں تسلیم کیا گیا۔ وائٹ ہڈ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس کا طبیعیات پر انطباق کیا" (صفحہ ۱۴۳) طبیعیات پر اس کے انطباق ہی کی وجہ سے تعمیری تجرید کا طریقہ پیدا ہوا۔ وائٹ ہڈ نے اپنی ان کتابوں میں اس طریقے کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کی ہے: (An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) (تحقیق اصولِ علم فطری) (کیمبرج یونیورسٹی پریس) حصۂ سوم؛ (The Concept of Nature) (تصورِ فطرت) (کیمبرج یونیورسٹی پریس) باب ۴؛ (Process and Reality) (عمل وحقیقت)، (میاکملن کمپنی) حصۂ چہارم۔ لیکن براڈ نے اپنی کتاب کے دوسرے باب میں بندیوں کے لیے اس کی آسان توضیح پیش کی ہے۔

جس اساسی اصول پر یہ طریقہ مبنی ہے اس کو وائٹ ہڈ "کمی وسعت کے ساتھ سادگی کی طرف میلان والا اصول" کہتا ہے۔ جس چیز کا ہم مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس کو وسعت میں حتی الامکان چھوٹا کرنے سے اس کو ایسی سادہ صورت میں پاتے ہیں کہ ہم اس کی توضیح کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ فطرت کے تمام حادثات مسلسل ہوتے ہیں اور عمق رکھتے ہیں لہٰذا بغیر کسی صحیح طریقے کے ان کو خارج کرنا یا محصور کرنا سخت مشکل ہے۔ تعمیری تجرید کا طریقہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی بڑی قیمت یہ ہے کہ وہ مکتشف کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ ان اساسی تصورات کی

باب ۳

تعریف کر سکے جو فطرت کے سمجھنے اور اس کی توجیہ کرنے کے لیے ضروری ہیں تاکہ یہ اس فطرت کے مطابق ہو سکے جس کا ادراک حواسی میں ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ ہم کسی نقطے کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربۂ حواس کے لیے نقطہ حجم رکھتا ہے لہذا اس کے حصے ہوتے ہیں۔ لیکن اقلیدس اور اقلیدسی ہندسے کے لیے نقطہ وہ ہے "جو کوئی حصہ نہ رکھتا ہو"۔ لہذا اقلیدس جس نقطے کی تعریف کرتا ہے وہ ان نقاط کے مغائر ہے جن کا بحیثیت حجم تجربہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم خط کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربۂ حواس کے لیے خط عرض رکھتا ہے لیکن اقلیدس کے نزدیک اور اقلیدسی ہندسے میں "طول وہ ہے جس کا کوئی عرض نہیں"۔ لہذا اقلیدس نے جس خط کی تعریف کی ہے وہ ان خطوط کے مغائر ہے جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ اس مناز عے سے نکلنے کا عام طریقہ وہی ہے جو اسپالڈنگ نے اوپر اختیار کیا اور جو نقطے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ چھوٹے "بے عرض خطوط" کے سلسلے کی حد ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بتلایا ہے اس طریقے سے ہمیں ایک ایسا تجریدی تصور حاصل ہوتا ہے جس کے متعلق ہمیں یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ موجود بھی ہے۔ براڈ کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ "ہم یہ کہنا پسند کریں گے کہ نقاط زیادہ سے زیادہ چھوٹے حجموں کی حدیں ہیں جو چینی ڈبوں کی طرح ایک دوسرے کے اندر ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ آیا ان سلسلوں کی حدیں بھی ہیں، اور آیا نقاط کا اس تعریف کی رو سے وجود بھی ہے۔ اب اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ سلسلے موجود ہیں، معمولی ادراک سے ہمیں ان کے ابتدائی و عظیم تر حدود کا وقوف ہوتا ہے اور یہ افتراض کہ مکان مسلسل ہے بعد والے حدود کے وجود کی ضمانت ہے۔ غور کرنے پر ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی رقبے یا حجم کی ماہیت ہی میں یہ داخل ہے کہ اس کے حصص ہوں جو خود رقبے یا حجم ہوں۔ لہذا ہم جرأت کے ساتھ

نقاط کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ان سلسلوں کی حد نہیں بلکہ خود سلسلے ہیں" (صفحہ ۴۴)۔

بہر حال یہ تعبیری تجرید کا طریقہ ہے جس کا اطلاق نقطے کی تعریف پر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ خطوطِ مستقیم اور رقبوں کے جیسے بنیادی تعقلات کی تعریف کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہم ان سلسلوں کو لیتے ہیں جو قابلِ مشاہدہ ہیں اور ان کو تصور سے ایک کر دیتے ہیں بجائے اس کے کہ ہم سلسلوں کے فرضی آخری رکن کو اس تصور سے ایک کر دیں۔ اپنی کتاب (An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) (اصولِ علم فطرت کی تحقیق) میں وائٹ ہڈ ان سلسلوں کو "تخمینے کی راہیں" کہتا ہے۔ اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے: زمان و مکان کے مختلف عناصر کی تشکیل تعبیری تجرید کے طریقۂ کے مکرّرہ استعمالات سے ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اپنے دائرے میں اسی مقصد کو حاصل کرتا ہے جو صغاریاتی احصاء عددی حساب کے دائرے میں، یعنی وہ تخمینے کے عمل کو صحیح فکر کے آلے میں بدل دیتا ہے۔ یہ طریقہ اعتباری تجربے کے جبلّی طریقۂ کار کی محض تنظیم ہے معمولی زندگی کا یہ عمل ان حادثات پر غور کر کے جو مکان و زمان دونوں کے لحاظ سے وسعت میں محدود ہوتے ہیں، حادثات کے درمیانی اضافات کی سادگی تلاش کرتا ہے؛ اس وقت حادثات کافی چھوٹے ہوتے ہیں۔ تعبیری تجرید کے طریقے کا عمل اس قانون کو شکل کرتا ہے جس کے ذریعے یہ تخمینہ حاصل ہوتا ہے اور بغیر تحدید کے جاری رکھا جا سکتا ہے کامل سلسلے کی اب تعریف کی جاتی ہے اور ہمیں تخمینے کی ایک راہ حاصل ہوتی ہے۔ تخمینے کی یہ راہیں اپنی تشکیل کی تفصیلات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ ہیں؛ ہمہ وقتی مکان کے نقاط (یہاں ان کو 'اجزائے حادثہ' کہا جاتا ہے)؛ اجزائے حادثہ کے درمیان خطی قطعے (مستقیم یا منحنی) (یہاں ان کو 'راہیں' کہا جاتا ہے)؛ زمان کے لمحے (جن میں سے ہر ایک ہمہ وقتی فطرت رکھتا ہے) اور حجم جو لمحوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہی عناصر وہ صحیح طور پر متعین شدہ

۱۷۳

باب ۲

تصورات ہیں جن پر سائنس کی ساری بنیاد قایم ہے" (صفحہ ۷۶)۔ یہ ایک نہایت بنیادی اقتباس ہے کیونکہ اس سے تعبیری تجرید کے طریقے کے متعلق خود وائٹ ہڈ کا ملخص بیان ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ دوسری جگہ اپنی کتاب (Principles of Natural Knowledge) (اصولِ علمِ فطری) میں وائٹ ہڈ "تخمینے کی راہوں" کو تجریدات کے مجموعے کہتا ہے۔ اپنی کتاب (Process and Reality) (عمل وحقیقت) میں وہ لکھتا ہے "سہ جہتی مکان کی مخصوص حالت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تجریدی مجموعوں کے میلان کے مختلف انواع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں ایک تجریدی مجموعہ یا تو ایک نقطے کے طرف مائل ہو سکتا ہے یا ایک خط کے طرف یا ایک رقبے کی طرف۔ لیکن اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیے کہ ہم نے نہ نقاط کی تعریف کی ہے نہ خطوط کی نہ رقبوں کی: ہم ان کی تعریف تجریدی مجموعوں کے حدود میں کرنا چاہتے ہیں" (صفحہ ۴۲۵)

تعبیری تجرید کا طریقہ ابھی بن رہا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حقیقت کی فلسفے کے لیے نہایت اہم خدمت ہے۔

باب (۳)

مسئلۂ علم و وجود کا حل
حقیقیت کی رو سے

ا۔ نظریۂ ارتقائے بارز

تصوریت کے نظریۂ مدارج حقیقت کے بالمقابل حقیقیہ نے ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جس کو ارتقائے بارز کہا جاتا ہے (Emergent) کا لفظ (جس کا ترجمہ بارز کیا گیا ہے) اپنے اصطلاحی فلسفیانہ معنی کے لحاظ سے پہلی مرتبہ جی۔ ایچ۔ لوئیس نے مندرجۂ ذیل عبارت میں استعمال کیا تھا "بہت سارے طریقے ایسے ہیں جن کی رو سے کسی کمیت کے خواص اس کے سالمات کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں؛ ان میں سے ایک اہم طریقہ یہ ہے کہ بعض خواص بارزہ ہوتے ہیں حصیلہ نہیں ہوتے"۔ سی لائیڈ مارگن نے اس لفظ کو لوئیس سے لیا اور سیامول الکزنڈر نے مارگن سے۔ مارگن کہتا ہے کہ لوئیس نے اس لفظ کو اسی معنی میں

باب ۵

استعمال کیا ہے جس معنی میں کہ جان اسٹوارٹ مل نے "مختلف الاثر قانون" (Heteropathic I aws) کی اصطلاح کو استعمال کیا تھا۔ یہ دونوں ان خواص کو "جو (ا) جمعی اور تفریقی اور قابل پیشین گوئی ہیں ان خواص سے ممیز کرنا چاہتے تھے جو (ب) جدید اور ناقابل پیشین گوئی ہیں"۔ بالفاظ دیگر حد ارتقائے بارز اس نظریے کا نام ہے جس کی رو سے فطرت ارتقا کا ایک نتیجہ ہے جس میں ان صفات کی بنیاد پر جن کا پہلے ظہور ہو چکا ہے جدید ناقابل پیشین گوئی صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ جدید صفات ممیزہ طور پر حقیقت کے جدید مدارج کی تشکیل کرتی ہیں۔ الکزنڈر کہتا ہے: "ذہن کی بعض مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جن کا کوئی عصبی جواب ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ کوئی میکانکی جواب نہیں، کیونکہ عصبی ساخت میکانکی نہیں ہوتی بلکہ عضویاتی ہوتی ہے اور جان رکھتی ہے۔ واقعات کی جو توجیہ ہم کرتے ہیں اس کی رو سے ذہن حیات سے

۱۷۵

بروز کرتا ہے اور حیات وجود کے ادنیٰ طبیعی کیمیائی درجے سے"۔ اور حاشیے میں وہ سمجھاتا ہے کہ 'بارز' کا لفظ اس نے مارگن سے لیا، اور یہ لفظ اُس جدت کو ظاہر کرتا ہے جو ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر بھی ذہن ایک عصبی برج کے مساوی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ اس تصور کے متناقض ہے جس کی رو سے ذہن کسی ادنیٰ چیز کی محض پیداوار سمجھا جاتا ہے[۱]"۔
فلسفے کی بین الاقوامی مجلس کے چھٹے اجلاس کے خطبے میں آرتھر او لوجائے

---

[۱] دیکھو جی ایچ لیوس کی کتاب (Problems of Life and Good) (مسائل حیات و خیر) جلد دوم باب ۴، بند ۹۴۔ سی لائڈ مارگن کی کتاب (Emergent Evolution) (ارتقائے بارز) صفحہ ۳۔ اور سیاموئیل الکزنڈر کی کتاب (Space, Time and Deity) (مکان۔ زمان و خدا) (میاکملن) جلد دوم صفحہ ۱۴۔ لیکن دیکھو ایف جے ای وڈبرج کا مضمون "مسائل مابعد الطبیعیات" فلاسوفیکل ریویو جلد ۱۲، صفحہ ۳۸۳ جہاں وہ کہتا ہے کہ "گویا عدم سے وجود میں کسی نئی شے کا اضافہ ہونا چاہئے یا کسی نئی چیز کو بروز کرنا چاہئے"۔

باب۱ لفظ بروز کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے ان پانچ معنی میں امتیاز کرتا ہے جن کی رو سے ایک درجے کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ دوسرے ماقبل درجے کے مقابلے میں جدید خصوصیات کا حامل ہے۔ ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ موجودات کے قوانین ہی میں سادہ تغیرات پیدا ہوں خواہ موجودات میں نہیں۔ اگر موجودات کسی درجے میں دوسرے ادنیٰ درجے کی بہ نسبت ایک نئے طریقے سے مربوط ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اضافات یا قوانین کا بروز ہوا ہے۔ ایک دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید صفات پیدا ہوں گی اور جو صفات پہلے ہی سے موجود ہیں ان سے ملحق ہو جائیں گی۔ یہ صفات کا بروز ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید موجودات ظہور پذیر ہوں گے جن میں ادنیٰ درجے کے موجودات کی بعض خصوصیات مفقود ہوں گی لیکن جن میں بعض جدید خصوصیات بھی ہوں گی۔ ہم اس کو موجودات کا بروز کہیں گے۔ چوتھا طریقہ یہ ہوگا کہ حادثے یا عمل کی ایک جدید نوع، جو ادنیٰ درجے کے حادثے یا عمل سے مختلف ہو، واقع ہونے لگتی ہے۔ اس کو ہم حادثات کا بروز کہہ سکتے ہیں۔ آخری طریقہ یہ ہوگا کہ ادنیٰ درجے میں پائی جانے والی کمیت سے زیادہ عظیم تر کمیّت خواہ یہ حادثات کی ہو یا صفات کی، موجودات کی ہو یا اضافات کی، اعلیٰ درجے کی خصوصیت بن جائے گی۔ یہ کمیتوں کا بروز کہلایا جاسکتا ہے۔ ہم ان آخری چار کو وجودی بروز کہہ سکتے ہیں تاکہ ان کا مقابلہ پہلے سے کیا جاسکے جو قوانین کا بروز ہے۔ لوجائے ان دونوں عام انواع پر بحث کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شہادت جدید اضافات یا قوانین کے بروز کی موافقت میں پائی جاتی ہے، اور یہ کہ نئے حادثات اور نئے موجودات کا بھی بروز ہوا ہے لیکن وہ استدلال کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کی

۱۷۶ کوئی وجہ نہیں، بلکہ شک کرنے کے لیے قوی دلائل ہیں کہ یہ بروز طبیعی کائنات میں عام یا کثیر الوقوع رہا ہے۔ جہاں تک کہ ہم اندازہ کرسکتے ہیں یہ دنیا کے حیاتیاتی اور اجتماعی ارتقا کی حد ہی تک محدود رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں

"کائناتی اصلاحیت" کے یقین کو رد کرنا پڑتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ تمام فطرت میں حقیقت کے اعلیٰ مدارج کے بروز کا عمل جاری ہے۔ تاہم 'دنیوی اصلاحیت' کے یقین کو قبول کر لیا جا سکتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ ان کروڑہا سال کے گزرنے کے پہلے، جو ابھی بنی نوع انسان کے لیے باقی ہیں، ہستی کی جدید و بہتر صورتیں بروز کریں گی۔

الگزنڈر اور مارگن کائناتی اور دنیوی اصلاحیت میں کوئی تمیز قایم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عمل بروز فطرت کی ساری نامتناہی وسعت کی خصوصیت ہے۔ اسی لیے وہ بروز کو ایک مابعد الطبیعیاتی اصول قرار دیتے ہیں۔ الگزنڈر مانتا ہے کہ "زمان کا سیلان" پایا جاتا ہے۔ فطرت کا آغاز بہ حیثیت مکان۔ زمان ہوا جو ایک چوجہتی کثرت، یا مبداء ہے جس میں زمان جوہر محرک ہے۔ اس ادنیٰ ترین درجے میں مادہ نہ تھا' اور نہ کوئی صفات تھیں سوائے مکان۔ زمان کی چار جہتوں کے، جس میں زمان کا سیلان بھی شامل تھا۔ دوسرا درجہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مادے کی صفات ثانویہ کا بروز ہوا۔ صفات اولیہ و ثانویہ کے بروز کے ساتھ نئی قسم کی اضافتیں پیدا ہوئیں جو ان خالص مکانی۔ زمانی اضافتوں سے جدا ہیں جو حادثات کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جو ادنیٰ درجے کی خصوصیت ہیں۔ الگزنڈر کے ذہن میں وہ اضافتیں ہیں جو کسی عنصر کے اجزا کے درمیان پائی جاتی ہیں مثلاً ہیڈروجن کا ذرہ لیکن، جیسا کہ عناصر کے نقشے سے معلوم ہوتا ہے، عناصر کے بروز کا سارا عمل تدریجی تھا' اور زیادہ

اعلیٰ اور زیادہ مرکب عناصر کو ادنیٰ عناصر کے لیے ٹھہرنا پڑا۔ جب طبیعی یا مادی دنیا کا عناصر کے ساتھ (خصوصاً کاربن، ہائیڈروجن، اور آکسیجن کے ساتھ) بروز ہوا تو حیات کے بروز کے لیے گویا بنیاد ڈال دی گئی۔ حیات کے ساتھ

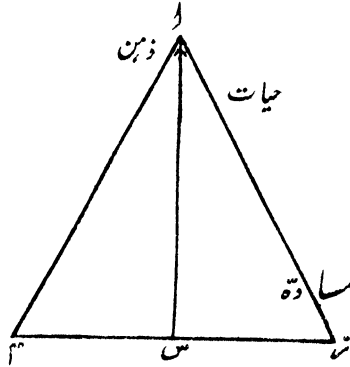
ے۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سے آرتھر او لوجائے کا اقتباس پڑھو۔ "اصلاحیت" کے معنی کے لیے دیکھو نیچے صفحہ ۲۴۲۔

جدید حیاتی اضافات کا ظہور ہوا جو پہلے موجود نہ تھیں۔ جب حیات میں وہ ترکیب پیدا ہوئی جو حیوانات میں نظر آتی ہے تو اس وقت ذہن کا بروز ہوا۔ حیات و ذہن دونوں جدید تھے اور ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مخصوص اضافات و صفات موجود تھیں۔ اور ہر ایک کے بروز میں بیشمار مدارج تھے۔ علاوہ ازیں حقیقت کا ہر درجہ جدا ہستیوں کو رکھتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔

بروز کے اسی تصور کی بنیاد پر الکزنڈر خدا کا تصور قایم کرتا ہے جو کسی بھی درجے سے بروز کرنے والا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ جو موجودات حیات کے درجے میں ہیں ان کے لیے تو ذہن خدا ہے، لیکن جو موجودات کہ ذہن سے متصف ہیں، ان کے لیے ایک اور اعلیٰ تر صفت کی طرف ہیجان یا سعی پائی جاتی ہے اور ان موجودات کے لیے یہ بلند تر اور دھندلی محسوس ہونے والی صفت الوہیت ہے۔ افراد انسانی کے لیے الوہیت کا ابھی بروز نہیں ہوا ہے لیکن اس کے بروز کی طرف ایک سعی ضرور جاری ہے۔ ہمارے درجے کی ہستیاں الوہیت کے متعلق صرف اتنا ہی کہہ سکتی ہیں۔ لیکن جب الوہیت کا بروز ہوگا تو ایسی ہستیاں ضرور موجود ہوں گی جو اس صفت سے متصف ہوں گی۔ الکزنڈر ان ہستیوں کو کسی قدر مذاق کے لہجے میں فرشتے کہتا ہے۔ لیکن یہ اپنے سے ایک بلند تر صفت کا تہیج محسوس کریں گے، اور یہ صفت جو فرشتوں سے برتر ہوگی فرشتوں کے لیے الوہیت کی صفت ہوگی۔ فطرت کا یہ ایک نہایت دلچسپ اور جدید تصور ہے کہ فطرت ایک ارتقائی عمل ہے جس میں بلند تر صفات، اضافات، و موجودات کا ان صفات اضافات و موجودات کی بنیاد پر تدریجاً بروز ہوتا ہے جو پہلے ہی سے ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ اور یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ رالف بارٹن پیری نے الکزنڈر کے نظریۂ الوہیت کو قبول کر لیا ہے۔ وہ کہتا ہے [1] "میرے خیال میں سیاموئیل الکزنڈر اس امر پر اصرار کرنے میں درست ہے کہ الوہیت اس قسم کا بروز تصور کی جانی چاہیے جس کی بنیاد

باب ۳

حیاتِ شخصی پر قایم ہے لیکن جس کی تعریف ذہن، روح یا شخصیت کے مقولات میں ٹھیک طور پر نہیں کی جا سکتی[1]۔

مارگن نے اس نظریے کی تعبیر ایک شکل سے کی ہے جس کو وہ "ہرم شامل" کہتا ہے۔ ہرم کی چوٹی پر ا الوہیت کی تعبیر کرتا ہے ہم اور مز مکان۔ زمان کی تعبیر کرتے ہیں جو قاعدے کی تشکیل کرتا ہے۔ س، سعی کے لیے ہے، اور تیر کا نشان یہ بتلاتا ہے کہ اس سعی کا رجحان مکان۔ زمان سے الوہیت کی طرف ہے۔ ذہن، حیات، و مادہ ان اہم مدارج کے نام ہیں جن کا بروز ہوا ہے۔ ہرم کا تصور اس طرح کیا جانا چاہیے کہ وہ اوپر کی طرف بلا حصر و تحدید پھیلتا جا رہا ہے، کیونکہ نشو و نما فطرت یا حقیقت کی اصل ہے۔

مارگن کہتا ہے، "یہ شکل، جس کی ذمہ داری کسی طرح الگزنڈر پر نہیں، بیشمار انفرادی اہرام کا گویا ایک موجز اظہار یا مرکب ترسیم ہے مثلاً فردی اہرام، قاعدے کے نزدیک، سالمات، کچھ اوپر، اشیا، کچھ اور اوپر (مثلاً بلورے)، اور اوپر نباتات، (جن میں ابھی ذہن کا بروز نہیں ہوا ہے) پھر حیوانات

ا۔ دیکھو آر بی پیری کی کتاب (General Theory of Value) (قیمت کا عام نظریہ) صفحہ ۴۸۶، نوٹ (لانگمنس)

(جو شعور رکھتے ہیں، اور چوٹی کے قریب ہم نفوس انسانی" (ایضاً صفحہ ۱۱)

نظریۂ معطیات حواس

حقیقیہ معطیات حواس کے وجودیاتی مرتبے کے متعلق بہت دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ انگریزی میں معطیات حواس کے لیے ایک اصطلاحی لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی (Sensa) جو (Sense Data) کو مخفف کر کے بنایا گیا ہے۔ معطیات حواس وہ حقیقی اشیاء ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ مثلاً جب کسی عضویت یا وجودِ مدرک کو کسی معمولی معروض حواس کا ادراک ہوتا ہے جیسے ایک ستارے کا تو وہ حقیقی ستارے کو اس کے تمام طبیعی صفات کے ساتھ ہرگز نہیں دیکھتا بلکہ اس کے سامنے اس کے علم کے معروضات کے طور پر صرف بصری معطیات حواس ہوتے ہیں۔ اگر معروض حواس اس کے زیادہ قریب ہو اور اس کے دوسرے حواس بھی عمل کر رہے ہوں، مثلاً اگر وہ گلاب کے ایک پھول کو ہاتھ میں پکڑا ہوا ہو تو علاوہ بصری معطیات حواس کے، بو، لمس، اور جلد کے معطیات حواس بھی موجود ہوں گے چونکہ یہ معطیات حواس وہ بدیہی معروضات ہیں جو ادراک حواس کے وقت ذہن کے سامنے موجود ہوتے ہیں، لہذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت میں ان کا کیا رتبہ ہے۔ کیا وہ اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہیں یا طبیعی؟ کیا ان کا انحصار ذہن پر ہے یا بدن پر؟ کیا وہ محض تحدیلی و انتہائی موجودات ہیں جو ذہنی یا طبیعی موجودات سے زیادہ اساسی ہیں؟ ہم نے اوپر پڑھا ہے کہ جیمس نے ان کو حقیقت کا خالص مواد قرار دیا تھا اور وہ یہ مانتا تھا کہ ساری کائنات اس بے ہمہ مواد میں تحویل ہو سکتی ہے۔ رسل اور دوسرے بہت سارے حامیان حقیقیت کی بھی یہی رائے تھی۔ لیکن دوسرے حقیقیہ کے معطیات حواس کی ماہیت کے متعلق دوسرے نظریے ہیں۔

باک

سی ڈی براڈ مانتا ہے کہ معطیات حواس حقیقی ہیں اور کسی طبیعی چیز کے محض ظہور نہیں۔ وہ جزئی لیکن قصیر الحیات موجودات ہیں۔ ان کے خواص یہ ہیں: شکل، جسامت، سختی، رنگ، بلندی، سردی، گرمی، دراصل ساری حسی صفات۔ کسی معطیۂ حواس کی شکل ضروری نہیں کہ وہی ہو، جو کسی شے کی شکل ہوتی ہے۔ مثلاً غور کرو، اگر ایک پیسے کو کسی خاص زاویے سے دیکھا جائے تو اس کی بیضوی شکل نظر آتی ہے، اور حقیقی پیسہ گول ہوتا ہے۔ معطیاتِ حواس کی صفات ان صفتوں کی بنیاد ہیں جن کو ہم کسی شے سے متصف کرتے ہیں اور اشیاء کی صفات اور معطیات حواس کی صفات باہمی اضافت رکھتی ہیں۔ تمام مشاہدہ کرنے والوں کے معطیات حواس کے جداگانہ مجموعوں سے، جو کسی شے کا ادراک کرتے ہیں، ان مشاہدہ کرنے والوں کے لیے اس شے کے مظاہر کی تشکیل ہوتی ہے۔ معطیات حواس کی دوسری صفات بھی ہو سکتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والے کو علم ہوتا ہے، لیکن ان میں یقیناً وہ تمام صفات ہوتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والا ان میں امتیاز کرتا ہے۔ گو معطیات حواس اشیاء کے ظہور ہیں تاہم وہ خود حقیقی ہیں۔ براڈ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ معطیات حواس طبیعی ہیں، اور اس سے بھی کہ وہ نفسی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ تو نفسی موجودات کے خواص رکھتے ہیں اور کچھ طبیعی موجودات کے۔ لیکن ان کا انحصار بدن پر ہوتا ہے نہ کہ ذہن پر، یہ عضویت مدرکہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں پر براڈ حقیقیت جدیدہ کے حامیوں

۱۸۰

کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ لیکن کیا معطیات حواس کا تعلق طبیعی دنیا سے ہوتا ہے؟ براڈ یہ نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے کہ جہاں تک ہم حقیقی طور پر جان سکتے ہیں معطیات حواس سب کچھ ہو سکتے ہیں جو دنیا میں ہے، اور وہ طبیعی دنیا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ ذہنی دنیا کے وجود کو۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا یہ یقین کہ (۱) کا انحصار ایک طبیعی دنیا پر ہے جو ان سے زیادہ مستقل و مرکب ہے، (۱) ایک ابتدائی یقین ہے جو ہم سبھوں کا ہے

باب ۵

(۲) یہ ناگزیر طور پر معطیات حواس کے ساتھ پیدا ہوتا ہے (۳) اس کی یہ منطقی طور پر تردید کی جا سکتی ہے اور نہ یہ کسی دوسرے طریقے سے دور کیا جا سکتا ہے اور (۴) اس کے بغیر ہم واقعات میں نہ کافی طور پر تنظیم پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ٹھیک طور پر ترتیب۔ اس لیے براڈ جیمس کے اس نظریے کو رد کردے گا کہ معطیات حواس انتہائی حقیقت ہیں، وہ ان کو فطرت طبیعی پر موقوف و منحصر قرار دے گا حسب کہ وہ موجود تو مانتا ہے لیکن اعتراف کرتا ہے کہ ان کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

براڈ یہ مانتا ہے کہ معطیات حواس کسی طریقے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اہم سوال یہی ہے کہ یہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایک **انتخاب** کا نتیجہ ہیں جو ہماری عضویت فطرت سے کرتی ہے، اس لیے کیا ہمارے معطیات حواس طبیعی دنیا کی ایک عمودی تراش ہیں؟ جدید حقیقیت کے حامی اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں شعور معروضات کا وہ دائرہ ہے جن کا انتخاب ایک عضویت مدرکہ کرتی ہے۔ کیا یہ پیدائش تکوینی ہے؟ کیا ہمارے بدن معطیات حواس کی علت ہیں یا ان کی تخلیق کرتے ہیں؟ براڈ اس تکوینی نظریے کو مانتا ہے گو اس کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کا کوئی راست ثبوت نہیں ملتا۔ اس کا اہم فایدہ یہ ہے کہ اس میں انتخابی نظریے کی بہ نسبت کم مشکلات ہیں۔ رسل اور دوسرے چند حقیقیہ انتخابی اور تکوینی نظریات کو ترکیب دینے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح ایک کا استعمال دوسرے کی مشکلات سے بچنے کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم تکوینی نظریے کو قبول بھی کر لیں اور معطیات حواس کو مدرک عضویتوں کی تخلیقات قرار دیں تو پھر بھی ہمارے لیے یہ مشکل سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے فطرت کلی کا وجود کس طرح ثابت کیا جائے جس میں نفسیات کے معطیات حواس اور طبیعیات کے معروضات طبیعی متحد ہوں۔ براڈ اس مسئلے کو فلسفے کے ان مسایل میں شمار کرتا ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے ہیں اور جس کے

باب ۱ حل کے لیے ایک نہایت اعلیٰ پائے کے نکتہ رس ذہن کی ضرورت ہے۔

۳۔ نظریۂ اعیان

۱۸۱ ہم نے یہ اوپر پڑھا ہے کہ حقیقیہ ریاضیاتی و منطقی اضافات (جن کو کلیات کہا جاتا ہے) کی ایک خارجی دنیا کو مانتے ہیں۔ رسل دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقیہ نے اضافات کا بحیثیت کلیات اکتشاف کیا ہے اور یہی چیز موجودہ زمانے کی حقیقیت کو حقیقیت کی قدیم (کلاسک) شکل سے ممیز کرتی ہے۔ کیونکہ قدیم حقیقیت کو کلی صفات ہی سے بالکلیہ دلچسپی تھی۔ ہم نے دیکھا ہے کہ براڈ، وائٹ ہڈ اور رسل ریاضیاتی و منطقی اضافات کی دنیا اور حواس تجربی کی دنیا کے درمیانی فصل کو تعبیری تجرید کے طریقے سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ براڈ کا خیال ہے کہ معصبات حواس کی دنیا اور طبعی اشیا کی دنیا کو فطرت کے ایک واحد نظام میں مرتب و منظم کرنے کا کوئی طریقہ دریافت نہیں ہوا۔ اس طرح حقیقیہ کے فلسفۂ فطرت میں، انہی کے اعتراف کے مطابق، ایک ایسی ثنویت باقی رہ جاتی ہے، جس کی کسی طریقے سے ابھی تحویل نہیں ہوئی ہے۔

انتقادی حقیقیت کے قایل، جو ذہن و فطرت کی ثنویت سے خوف زدہ نہیں، اپنے نظریۂ فطرت سے اس کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جارج سنٹیانا کی رہبری میں انھوں نے اعیان کا ایک مُفید المثال نظریہ پیش کیا ہے تاکہ دنیائے حقیقت کی اس سے توجیہ کی جا سکے۔ تصورِ عین، ان کے فلسفے میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ ان کی اس سے ٹھیک کیا مراد ہے۔ یہ ایک بالکل

باب ۳ بے مثل اور جزئی شے دکھائی دیتا ہے تاہم یہ کلی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطلقاً اور قطعی طور پر حقیقی ہے تاہم یہ مسلوب الوجود ہے۔ سنٹیانا نے اس کی تعریف یہ کی ہے: "'عین' سے میری مراد ایک کلی ہے جو ترکیب و تعریف کے کسی درجے کا ہو اور جو حواس یا فکر کا بدیہی معروض ہو۔ صرف کلیات ہی منطقی یا جمالیاتی انفرادیت رکھتے ہیں، یا ان کا بدیہی طور پر اور وضاحت کے ساتھ علم ہوتا ہے، اور فوراً.... [عین] ایک فردِ تصوری ہے جس کی انفرادیت صرف اس کی باطنی صفت کی بنا پر ہوئی ہے، کسی خارجی یا حرکی اضافات کی بنا پر نہیں (کیونکہ یہ موجود نہیں)، وہ ایک کلی بھی ہے۔ اُس خالص حس یا خالص فکر کے معروض کو، جس پر کسی یقین کا اضافہ نہیں، جو باطنی طور پر مکمل و منفرد معروض ہے، لیکن جس کی کوئی خارجی اضافات نہیں، یا جس کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں، اس کو میں عین کہتا ہوں"۔[1]

۱۸۲ عین کی اس دلچسپ تعریف میں مندرجۂ ذیل چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔ اعیان سادہ نہیں بلکہ ترکیب یا اختلاط کے مختلف درجے رکھتے ہیں۔ ان کا علم نہ صرف ادراک سے ہوتا ہے، اور نہ صرف تعقل سے، بلکہ دونوں سے، اور بدیہی طور پر، بغیر کسی استناج کے عمل کے۔ یہ کلیات ہیں، کیوں کہ ان کا علم ایکدم ہوتا ہے، اس کے برخلاف جزئیات کا علم جزءً جزءً ہوتا ہے یا یکے بعد دیگرے۔ اعیان کی انفرادیت یا تو منطقی ہوتی ہے یا جمالیاتی، لیکن اخلاقی ہرگز نہیں ہوتی۔ کسی اور جگہ سنٹیانا اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ نہ اچھے ہیں نہ برے، بلکہ اخلاقی لحاظ سے بے ہمہ یا لاتعدیلی۔ یہ وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے، خارجی اضافات سے نہیں۔ یہ امر کہ اعیان وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے،

[1] دیکھو جارج سنٹیانا کا مضمون (Essay in Critical Realism) (مضامین حقیقیت انتقادی) میں (صفحہ ۱۶۸ نوٹ)، نیز اس کی کتاب (Realm of Essence) (عالم اعیان) دیکھو (اسکریبنرز)

باب ۳

ان کے کلیات قرار پانے کا باعث ہے۔ حرکی اضافات اور خارجی اضافات کو اعیان سے خارج کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ان کی ترکیب یا اختلاط بہ نسبت ان کے باطنی اضافات کے زیادہ تر ان کے باطنی صفت کا معاملہ ہے۔ اعیان وجود نہیں رکھتے: ان کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں۔ ان کے متعلق یا ان کی فطرت یا ذہن یا ایک دوسرے کے اضافات کے متعلق یقین ایک ایسی چیز ہوگی جس کا ان پر اضافہ کیا گیا ہوگا۔ وہ ان ذہنوں سے جن کو ان کا علم ہوتا ہے، یا فطرتِ طبیعی سے، یا ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی ہیں۔ بالفاظ دیگر، ہر عین ایک اصلی، بے مثل، سرمدی و مستقل حقیقت ہے۔ ہر ایک باطناً کامل ہے کسی عین کو دوسرے عین کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کے بیشمار اعیان ہیں جن میں سے بعض کا علم ہوتا ہے اور بعض کا نہیں لیکن علم سے ان میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ فلسفی کے غور و فکر کے صحیح معروض ہیں۔ کیونکہ وہ ذہن کے لیے ایک ایسا معروض فراہم کرتے ہیں جس کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جا سکتا۔ سنتیانا کہتا ہے کہ فلسفی کا ذہن جس کی ریب و شک نے تہذیب کی ہے اور جو پر شور ادعائیت سے آزاد ہو گیا ہے "عین کے صحراء میں ایک نہایت شیریں اور نہایت عجیب خلوت محسوس کرتا ہے"، یہاں وہ "نا متناہی تنوع و اطمینان کا ایک میدان پاتا ہے گویا کہ وہ موت کی وادی سے نکل کر خلد بریں میں داخل ہوا ہے، جہاں تمام اشیاء نے اپنی تمثالی صورت اختیار کر لی ہے، اور اپنا اضطرار و استعجال اور اپنا زہر کھو دیا ہے"۔

۱۸۳

سی اے اسٹرانگ کا یہ استدلال ہے کہ معطیاتِ حواس کو ہم اسی وقت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جب ہم ان کو اعیان قرار دیں نہ کہ طبیعی و نفسی موجودات۔ نتیجہ یہ کہ معطیاتِ حواس خانگی نہیں قرار پاتے جیسا کہ اکثروں کا خیال ہے۔ اگر ہم معطیاتِ حواس کو اعیان قرار دیں تو "وہی معطیۂ" اس دوسرے شخص کو دیا جا سکتا ہے، یا اسی ایک شخص کو مختلف

باب ۶

وقت اور مختلف مقام پر، اس طرح پر کہ معطیۂ حواس من حیث ہو، زمان و مکان میں نہ ہوگا"۔ انتقادی حقیقیت کے حامی معطیاتِ حواس اور کلیات کی درمیانی خلیج کو اس طرح پاٹتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک ہی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں بھی ذہن اور اُن اعیان کے درمیان دوئی باقی رہ جاتی ہے جن کو ذہن جانتا ہے۔ یہ ایک علمیاتی ثنویت ہے نہ کہ وجودیاتی ثنویت کیونکہ حقیقی دنیا تو صرف اعیان کی دنیا ہے۔

۴۔ علم کے چند حقیقیتی نظریے۔

انتقادی حقیقیت کے قایل علمیاتی ثنویت کو مانتے ہیں۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے تصورات ان اشیاء کا استحضار کرتے ہیں جن کو وہ جانتے ہیں، لیکن وہ اور اشیاء ایک نہیں۔ سوال یہ ہے کہ تصور، جو ذہن میں ہوتا ہے ایک مادی شئے کی، جو فطرت میں ہوتی ہے، کیسے نمایندگی کر سکتا ہے؟ انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے نزدیک یہ اس لیے ممکن ہے کہ تصور کا عین اور مادی شئے کا عین دونوں ایک ہیں۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے موجود ذہن اور موجود مادی اشیاء پائی جاتی ہیں۔ لیکن منطقی اعیان کی ایک غیر موجود لیکن حقیقی دنیا پائی جاتی ہے۔ مثلاً کسی مخصوص ذہن کا مخصوص تصور کسی مخصوص سنبل کی ایک مخصوص صفت کو اس لیے جانتا ہے کہ تصور کا عین وہی ہے جو سنبل کی صفت کا عین ہے۔

لہ۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سی اے اسٹرانگ کا انتخاب دیکھو جہاں وہ اس عجیب و غریب نظریے کا ثبوت پیش کرتا ہے۔ سنتیانا کا جو مقولہ نقل کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ایک انتخاب سے ہے جو اس کتاب میں دیا گیا ہے۔

باب ۱۸۴

اس طرح انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے لیے اعیان کی دنیا گویا ایک پل ہے جس پر سے گزر کر ذہن فطرت سے تعارف حاصل کرتا ہے۔ اس لیے انتقادی حقیقیت کا قایل مسلمہ طور پر وجودیاتی وحدیت کا حامی ہے کیونکہ وہ اعیان کی دنیا سے ذہن و فطرت میں وحدت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ وہ مابعد الطبیعیاتی کثرتیت کا قائل ہے کیوں کہ اعیان اتنے ہی بیشمار اور ناقابل شمار ہیں جتنی کہ سمندر کی ریت اور درحقیقت ان سے دنیا کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ سنٹیانا کہتا ہے ایک صحرا کی۔

اس کے برخلاف جدید حقیقیت کے قایل علمیاتی وحدیت کے حامی ہیں۔ وہ مانتے ہیں کہ تصور اور اس کا معروض ایک ہیں۔ شعور محض ایک تناظر یا میدان ہے، اور اشیاء اسی حال میں رہتی ہیں خواہ وہ اس میدان میں ہوں یا اس سے خارج ہوں۔ حتیٰ کہ ہر قسم کے التباسات، خواب، تمثالات بھی معطیات حواس ہیں، اور خارجی ہیں اور ذہن سے مستقل و غیر محتاج ہیں۔ وہ "ثبوت"[1] رکھتے ہیں۔ جب وہ "معلوم" بنتے ہیں تو وہ کسی ذہنی تناظر کا ایک حصہ بن جاتے ہیں اور تناظر میں تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن جب وہ اس طریقے سے کسی جاننے والے سے بطور خارجی اضافت نہیں رکھتے تو بھی وہ برابر حقیقی ہوتے ہیں۔ علمی اضافت ان کے رتبے میں کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتی، کیونکہ یہ محض ایک خارجی اضافت ہے اور اپنے حدود پر کچھ اثر نہیں کرتی۔ حال ہی میں اس نظریے کو "ہمہ خارجیت" کہا گیا ہے کیوں کہ وہ مطلقاً ہر شے کو حقیقی قرار دیتی ہے حتیٰ کہ خواب اور التباسات کو بھی۔

تصوریت کے نظریۂ علم کی توضیح کرتے وقت ہم نے دیکھا تھا کہ رائس نے "توجیہ" کا ایک نظریہ پیش کیا تھا جو علم کی ادراک

---

[1] (Subsistence) "ثبوت" صوفیہ کے ہاں مسلوب الوجود موجود الحقیقت کو کہتے ہیں۔ م

باب ۳

اور تعقل سے ایک اعلیٰ تر صورت تھی۔ اسی طرح حقیقیہ میں مانٹیگیو نے علم کا ایسا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو علمیاتی ثنویت اور ہمہ خارجیت کی ایک ترکیب ہے جس میں، بقول اس کے، موضوعیت یا تصوریت کا ایک جزو بھی شریک ہے۔

مانٹیگیو کا خیال ہے کہ علمیاتی ثنویت میں جو صداقت پائی جاتی ہے اس کا اظہار اس کے اس بنیادی دعوے میں ہوتا ہے کہ "ان معروضات کا ایک نظام جس کا کسی ذات کو تجربہ ہوتا ہے اور ان اشیا کا نظام جو اس سے علٰحدہ خارج میں پایا جاتا ہے، اور جو اس کے تجربات کی علت ہے، ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر بدلتے رہ سکتے ہیں۔ یہ فہم عام کے مطابق ہے اور کوئی اس پر اعتراض نہیں کر سکتا۔ تصوریتی یا موضوعی نظریے میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ "تمام موجودات کسی ذات سے (انتخابی طور پر) اضافت رکھتے ہیں اور اس کے تجربات کے ممکنہ معروضات ہیں" حتیٰ کہ ناقابل ادراک

۱۸۸

معروضات بھی (مثلاً ذرات، اور ان کے پروٹان اور برقیے) سوائے قابل ادراک صفات کے کوئی صفت نہیں رکھتے جیسے شکل، جسامت اور وزن۔ اشیائے بعیدہ مثلاً وہ جو ہم سے کسی بعید زمانے میں ہوں، یا وہ جو زمین پر حیات کے پیدا ہونے سے پہلے موجود تھیں، یہ بھی تجربے کے ممکنہ معروضات ہیں اور ان کا ہم ادراکی اصطلاحوں میں بیان کر سکتے ہیں۔ ہمہ خارجیت کے نظریے یا علمیاتی وحدت میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے "تمام تجربہ کردہ معروضات ایک ایسا مستقل وجود رکھتے ہیں جو انھیں ممکنہ طبیعی وجود ہونے کا رتبہ عطا کرتے ہیں"۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری بہت ساری اشیائے مدرکہ (معطیات حواس) وہی ہیں جن کو ہم نے بعد میں حقیقی پایا ہے حتیٰ کہ التباسات اور تخئیلی اشیا بھی ایک مستقل معنی رکھتی ہیں، جو کسی خاص سیاق و سباق میں اپنے مقام سے منطقی طور پر جدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان تینوں نظریوں کے بنیادی افتراضات صحیح ہیں

ہم کو ایک ایسے ترکیبی نظریے کی ضرورت ہے جو ان تینوں دعووں کو یکجا کرتا ہے اور ہر نظریے کے خارجی، مغائر و مخالف ابواب کو حذف کر دیتا ہے۔ یہ ممکن بھی ہے کیونکہ یہ تینوں دعوے کسی طریقے سے باہمی مغائرت نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف یہ ایک دوسرے کی تکمیل و تتمیم کرتے ہیں۔" ان میں سے ہر ایک علمی موقع کی ایک مختلف حیثیت کو ظاہر کرتا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ایک کل موقع کا ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اظہار کرتا ہے۔ اور بعض ان اقدار کو واضح و مبرہن کرتا ہے جن کو دوسرے دو بہم و موہوم چھوڑ دیتے ہیں[1]،" مانٹیگیو کا خیال ہے کہ اس کا ترکیبی نظریہ مسئلۂ علم کا ایک انتہائی اور کامل حل ہے۔

---

[1] دیکھو ڈبلیو۔ پی۔ مانٹیگیو۔ (The Ways of Knowing) طرق علم مارچ ایلن بینڈ ان ون لمیٹڈ، صفحہ ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۰۵ – ۳۔

مسئلہ صداقت و کذب کا حل
حقیقیت کی رو سے

۱۸۶ اکثر حقیقیہ صداقت کے اس صوری توافق والے نظریے کو مانتے ہیں جس کی اوپر کے صفحات (صفحہ ۱۸۰ وغیرہ) پر توضیح کی گئی ۔ (بعض (جیسے جی۔ ای۔ مور) صداقت کو محض صوری قضایا کی ایک صفت قرار دیتے ہیں مندرجۂ ذیل صفحات سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مسئلۂ صداقت کے حل کے متعلق حقیقیہ میں کوئی اتفاق نہیں، گو نظریۂ تطابق، اپنی بعض صورتوں میں اُن کے ہاں صداقت کا مقبولِ عام نظریہ ہے ۔ نظریۂ تطابق کی ان صورتوں سے بحث کرنے کے پہلے ہمیں نظریۂ ربطِ داخلی کی ایک حقیقیتی صورت پر غور کرنا چاہیے ۔

ا۔ صداقت کے نظریۂ ربطِ داخلی کی ایک حقیقیتی صورت

تصوریت کے نظریۂ صداقت سے بحث کرتے وقت دو اساسی

باب سوالات میں امتیاز کیا گیا تھا: کونسے تیقنات صحیح ہیں؟ اور صداقت کیا ہے؟ اور یہ بتلایا گیا تھا کہ فلسفے کے لیے دوسرا سوال زیادہ بنیادی ہے۔ تصوریت اس کا جواب "حقیقت کے ساتھ، ہمارے تیقنات کے داخلی ربط والے نظریے سے دیتی ہے۔ سیاموول الکزنڈر نے اس ربط داخلی والے نظریے کی ایک دلچسپ صورت پیش کی ہے جو حقیقتی مابعد الطبیعیات کی اس مخصوص نوع کے مطابق ہے جس کی اوپر توضیح ارتقائے بارز کے نام سے کی گئی۔ ان دو سوالات پر جن کا ابھی ذکر ہوا الکزنڈر ایک تیسرے سوال کا اضافہ کرتا ہے: "وہ اضافات کیا ہیں جو کسی سائنس کے قضایا کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جن کی وجہ سے وہ ایک منتظم شکل اختیار کر لیتے ہیں؟" وہ مانتا ہے کہ یہ سوال منطق کا ہے لیکن اس کو یہ بھی اعتراف ہے کہ صداقت کی ماہیت کا فلسفیانہ سوال نہ ہی در اصل ایک بنیادی سوال ہے۔

۱۸۷ اس سوال کا جواب دینے میں الکزنڈر طبیعی علوم کے غیر ذہنی واقعات اور ان کے ساتھ پائے جانے والے ذہنی واقعات میں تمیز کرتا ہے۔ اول الذکر کو وہ تیقنات و قضایا کہتا ہے۔ ذہن ان سے مطلع ہوتا ہے۔ ثانی الذکر ذہن کے اعمال ہیں "یہ یقین کے معروضات نہیں بلکہ خود علم ہیں" یا فعل علم کے مافیہ ہیں"۔ ذہن ان قضایا سے ذہنیہ سے "متمتع" ہوتا ہے۔ جو علم کہ انھیں ایک نظام میں مرتب کرتا ہے وہ نفسیات ہے۔ مطلع اور متمتع ہونے، اور ان کے مطابق قضایا کے مختلف اقسام میں، جو فرق و امتیاز قایم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے کیونکہ اس صورت میں الکزنڈر کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ صداقت کے دو بالکل مختلف اقسام کو مانے۔ ایک تو ان تیقنات کی صداقت ہے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، دوسرے ان تیقنات کی صداقت ہے جن سے وہ متمتع ہوتا ہے۔ ہم صداقت کی پہلی قسم پر ذرا تفصیل سے غور کریں گے اور پھر اختصار کے ساتھ دوسری قسم کی توجیہ کریں گے۔

باب ۴

ذہن خواہ کسی موضوع سے مطلع ہو، الگزنڈر مانتا ہے کہ اس موضوع کی باطنی ساخت ہی سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ آیا کوئی یقین صحیح بھی ہے۔ جب اس پوری ساخت سے کسی یقین کی تائید ہوتی ہے تو وہ یقین صحیح ہوتا ہے۔ اسی لیے قضایائے صحیحہ کو حقیقی کہا جاسکتا ہے لیکن "ان کی صداقت ان کی حقیقت سے مختلف ہوتی ہے"۔ صحیح قضایا کی صداقت وحقیقت کے فرق کو سمجھانے کے لیے الگزنڈر ذہنوں کے معاشری اُنس کا ذکر کرتا ہے۔ "حقیقت کی رہبری" لیکن ساتھ ہی "ذہنوں کے تصادم" سے کسی حقیقت کے متعلق تیقنات کا ایک مجموعہ تو قبول کرلیا جاتا ہے لیکن دوسرا رد کردیا جاتا ہے۔ اس طرح ربط داخلی ان تیقنات کے درمیان ربط ہے جس کا تعین مشاہدہ کرنے والے ذہنوں کے ایک مجموعے سے ہوتا ہے۔ جن تیقنات کو مشاہدہ کرنے والوں کا ایک اجتماع ایک دوسرے کے ساتھ، نیز حقیقت کے ساتھ، متوافق پاتا ہے وہ صحیح ہوتے ہیں۔ لہٰذا صداقت وحقیقت ایک نہیں، تاہم صداقت "وہ حقیقت ہے جو ذہنوں کی ملکیت ہے"۔ خود الگزنڈر کے الفاظ میں اس مطلب کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے: "وہ تیقنات کی ایک ترتیب وتنظیم ہوتی ہے، ان کا ایک مجموعہ تو بذات خود حقیقی ہوتا ہے، اور دوسرے کا ایک مختلف حقیقت سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ امتیاز اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب بہت سارے ذہنوں کا تصادم یا اشتراک عمل ہوتا ہے، اور حقیقت یا حقیقی قضایا اسی وقت صحیح ہوتے ہیں جب یہ ان ذہنوں سے اضافت رکھتے ہیں جو حقیقت کے مالک ہوتے ہیں اور کاذب ذہنوں کے تصدیقات کو رد کردیتے ہیں۔ اس معنی کر کے صداقت وکذب ذہن کی تخلیقات ہیں جو حقیقت کے زیر حکم ہیں۔ علاوہ ازیں یہ جس اضافت کی طرف دلالت کرتے ہیں وہ انفرادی ذہن بحیثیت فرد نہیں بلکہ انفرادی ذہن کا وہ پہلو ہوتا ہے جو وہ اجتماعی ذہن کی طرف اختیار کرتا ہے، یعنی وہ انفرادی ذہن جو ایک معیاری ذہن کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو ذہن صداقت رکھتا ہے

۱۸۸

باب ۵

صرف اسی حد تک رکھتا ہے جس حد تک کہ مختلف ذہن اجتماعی طور پر صحیح تیقنات کے کل نظام کی تشکیل میں حصہ لیتے ہیں؛ اور جو ذہن کہ غلطی میں مبتلا ہے وہ اس حد تک عقلی جماعت کا راندہ[1] ہے"

ذہنی قضایا کی صداقت اپنی تکمیل میں ان قضایا کی صداقت سے پیچھے ہوتی ہے جن پر ذہن مطلع ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی تصدیقات میں صداقت وکذب کو پا سکیں ہمیں خارجی معاملات کے تیقنات کی صداقت وکذب سے کسی قدر مانوس ہونا چاہیے اور کافی اچھی طرح متمدن ہو جانا چاہیے۔ ذہن کی صداقت ہماری اس خواہش کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم اپنے بنی نوع سے اختلاط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ "تمتعات" محض ذاتی ہوتے ہیں، لہذا وہ صداقت وکذب کے قابل نہیں، برخلاف ان قضایا کے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، اور جن میں مسلمہ طور پر وہ حصہ لیتا ہے، الکزنڈر کہتا ہے کہ باہمی اشتراک کی وجہ سے ہمارے "تمتعات" میں وسعت وعمق پیدا ہوتا ہے اور ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ دوسروں پر یہ امر روشن کریں کہ ان کی ماہیت کیا ہے۔ ہم ایک ذہنی عمل کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرنا سیکھتے ہیں اور یہ بھی سیکھتے ہیں کہ اپنا مقابلہ دوسروں کے ساتھ ان تجربات کی بنا پر کریں جو وہ ہمارے سامنے بیان کرتے ہیں۔ لہذا خالص ذہنی قضایا کا امکان پایا جاتا ہے اور نفسیات ایک ممکن علم ہے۔

منطق کا تعلق صداقت کی محض صوری حیثیت سے ہوتا ہے۔ وہ قضایا کے باہمی صوری توافق کی تحقیق کرتی ہے جس کا ان کے مضامین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ قضایا کے صُوَر کا علم ہے اور ان طریقوں سے بحث کرتی ہے جن کی رو سے قضایا کی مختلف صورتوں میں ترکیب پیدا کی جا سکتی ہے

---

[1] دیکھو ایس۔ الکزنڈر کی کتاب، (Space-Time and Diety) (مکان۔ زمان والوہیت) (میاکملن) جلد دوم صفحہ ۲۵۸۔

باب ۱۸۹ تاکہ حقیقی توافق حاصل ہوسکے۔ لہذا منطق صداقت کی ان حیثیتوں کا علم ہے جو ذہنی قضایا اور ان قضایا میں مشترک ہیں جس سے ذہن مطلع ہوتا ہے۔ یہ ایک عام علم ہے جس میں خارجی علوم مثلاً طبیعیات وحیاتیات، اور نفسیات سے محض ذہنی علم کے اصول شامل ہوتے ہیں۔ صداقت کے ربطِ داخلی کی یہ ایک مخصوص حقیقی صورت ہے جس میں نظریۂ توافق صوری کی روح بھی شامل ہے اور جو ان قضایا کے ربط داخلی پر زور دیتی ہے جس سے حقیقت معلومہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

۲۔ صداقت کے نظریۂ تطابق کی حقیقی صورتیں

(۱) رسل کے نظریات تطابق: برٹرنڈ رسل نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کوشش کی ہے کہ صداقت کے نظریۂ تطابق کی ایک متوافق حقیقی توجیہ پیش کرے۔ اس کی ابتدائی تصانیف میں اس نظریے نے اُس تفریق یا امتیاز کی شکل اختیار کی تھی جو قضیے اور یقین میں پایا جاتا ہے۔ تیقن ایک ذہنی رابطہ ہے جو یقین کرنے والے کے لیے اشیا کو مربوط کرتا ہے۔ لیکن قضایا ان حدود پر مشتمل ہوتے ہیں جو ایک زیادہ معروضی و خارجی اضافات سے مربوط ہیں۔ یقین اس وقت صحیح کہلائے گا جب وہ کل واقعے کے حالات کو اسی ترتیب سے مربوط کرے جس ترتیب سے کہ خارجی اضافت ان کو یکجا مربوط کرتی ہے۔ اپنی کتاب Problems of Philosophy (مسایل فلسفہ، سلسلۂ جامعۂ عثمانیہ) میں رسل تطابق کے اس تصور کو واضح کرنے کے لیے اتھیلو کے اس یقین کو مثالاً پیش کرتا ہے جس کی رو سے ڈسڈیمونا کیاسیو سے محبت کرتی ہے۔ اس یقین کے

باب۴

صحیح ہونے کے لیے محبت کی اضافت کو ان دو حدود، ڈسڈیمونا اور کیاسیو کو اسی طرح مربوط کرنا چاہیے جس طرح سے کہ تیقن یا حکم کی اضافت نے ان کو اتھیلو کے ذہن میں مربوط کیا تھا۔ چونکہ واقعہ اس ترتیب سے ان دو حدود کو مربوط نہیں کرتا، لہذا اتھیلو کا یقین غلط ہے۔ یہ واقعے کے مطابق نہیں۔

اپنی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں رسل حکم اور ادراک میں فرق کرتا ہے۔ حکم ایک واقعہ یا خارجی قضیے کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے، لیکن ادراک معروض واحد یا "امر خارجی" کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے۔ یہ امور خارجیہ محض تصوری معروضات ہیں جیسے کلیات۔ جب ہم کسی معروض کا ادراک کرتے ہیں تو ہمیں علم بالادراک ہوتا ہے۔ اسی طرح جب ہم ایک امر خارجی کا ادراک کر لیتے ہیں، مثلاً عینیت کی اضافت کا، تو ہمیں علم بالادراک ہوتا ہے۔ ادراکی علم کی ان صورتوں میں غلطی نہیں ہو سکتی۔ علم بالادراک تمام تر صحیح ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں خالص ادراک میں (مثلاً روشنی کا دیکھنا) اور حکم ادراک (مثلاً یہ روشنی جو میں دیکھ رہا ہوں آفتاب کی روشنی ہے) میں تمیز کرنا چاہیے۔ ادراک کے احکام یا تصدیقات غلط ہو سکتے ہیں، لیکن یہ اتنے غلط نہیں ہوتے جتنے کہ وہ پیچیدہ تصدیقات جو کسی کے سامنے اپنے تجربات بیان کرنے میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس قسم کے علم کو رسل علم بالبیان کہتا ہے، اور یہ غلط ہو سکتا ہے۔ بیانات پیچیدگی میں، بہرحال مختلف ہوتے ہیں۔

۱۹۰

اپنی کتاب (Philosophy) (فلسفے) میں، جو ۱۹۲۷ء میں شایع ہوئی، رسل نے صداقت و کذب پر بحث کی ہے، اور یہاں اس نے تطابق کا ایک مختلف نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ نظریہ خام ہے لیکن وہ سمجھتا ہے کہ اس کا میلان صحیح جانب ہے۔ اس کی رائے ہے کہ صداقت و کذب کا اطلاق خصوصاً بیانات پر ہوتا ہے، اور بیانات کے دو قسم ہیں: موجودہ بیانات، اور گزشتہ بیانات۔ اول الذکر

باب ۶ اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب وہ موجودہ ادراک یا گزشتہ ادراک کی یاد کے مطابق ہوتے ہیں ثانی الذکر اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب ان توقعات کی جو ان سے پیدا ہوئے تھے، موجودہ ادراک تصدیق کرتا ہے۔ لہذا بیانات کا تیقنات سے قریبی تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ توقعات پیدا کرتے ہیں اور توقع کا احساس ایک جذبہ ہوتا ہے۔ "بیان الفاظ کی وہ صورت ہوتی ہے جو اس غرض سے کہی یا لکھی جاتی ہے کہ وہ دوسرے شخص سے سنی یا پڑھی جائے" اس لیے بیانات کا مقصد "یقین پیدا کرکے" دوسروں کے کردار کو متاثر کرنا ہوتا ہے۔ اب صداقت کا اطلاق اولاً بیانات پر ہوتا ہے اور ثانیاً تیقنات پر۔ لیکن چونکہ الفاظ کی صورت ایک اجتماعی شے ہوتی ہے لہذا "صداقت کو اجتماعی ہونا چاہیے" بیان اس وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ ایک واقعے کے مطابق ہو۔ "الفاظ کی صورت اس حالت میں صحیح کہلائے گی کہ اگر ایک شخص، جو زبان سے واقف ہے، الفاظ کی اس صورت تک اس وقت پہنچے جب وہ اپنے

۱۹۱ کو ایک ایسے ماحول میں پائے جو انھی آثار پر مشتمل ہو جو ان الفاظ کے معنیٰ ہیں، اور یہ آثار اس میں اس قدر قوی ردِعمل پیدا کریں کہ وہ اُن الفاظ کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے جو ان کی تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ "گاڑی کنگ کراس سے دس بجے چھوٹتی ہے" صحیح ہوگا اگر ایک شخص یہ کہنے پر مجبور ہو کہ 'اب دس بجے ہیں' یہ کنگ کراس ہے اور میں دیکھ رہا ہوں کہ گاڑی چھوٹ رہی ہے۔ ماحول الفاظ پیدا کرتے ہیں اور جو الفاظ ماحول سے پیدا ہوتے ہیں (اگر وہ بیانات ہیں) صحیح ہوتے ہیں" (صفحہ ۲۶۲) یہ صداقت کے نظریۂ تطابق کا وہ جدید ترین بیان ہے جو رسل نے پیش کیا ہے۔

(ب) نظریۂ تطابق کا وہ بیان جو ایٹن پیش کرتا ہے:-

(الف ایم ایٹن نے اپنی کتاب (Symbolism and Truth) (علامتیت و صداقت) میں نظریۂ تطابق کا ایک زیادہ اصطلاحی اور تفصیلی بیان

باب پیش کیا ہے۔ اس کی رائے میں صداقت کی اس وقت تک تعریف نہیں کی جاسکتی جب تک کہ وہ حقیقت یا وجود کی طرف اشارہ نہ کرے لیکن ہمیں وجود اور صداقت دونوں کے محدود تصورات استعمال کرنے چاہیئے، اور بعد کے تنقیدات و اکتشافات کی روشنی میں ان تصورات کو بدلنے کے لیے تیار رہنا چاہیئے۔ صداقت و کذب بالخصوص علایم سے متعلق ہوتے ہیں اور حقیقت کی دلالت سے بھی۔ جب ہم علایم کی بامعنی صورتوں کی تعمیر کرتے ہیں اور ان کو حقیقت کے مطابق پاتے ہیں تو ہمیں صداقت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن تصورات وہی نہیں جو موجودات ہیں اور جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ ان میں صرف عینیت صورت پائی جاتی ہے۔ یعنی نظام تصورات کی صورت اور ان اشیا کے نظام کی صورت جن کے یہ مطابق ہے وہی ایک ہوتی ہے۔ ایٹن کے الفاظ میں "یہ خیال کہ فکر کی صورت ان علایم میں پائی جاتی ہے جو وہ اپنے اظہار کے لیے استعمال کرتی ہے، اور یہ کہ یہی صورت حقیقی اشیا کی دنیا میں، یا کم از کم ان حقیقی اشیا میں جو ایک متوافق تجربے میں پیش کیے جاسکتے ہیں، پائی جاتی ہے؛ نیز یہ خیال کہ یہ حقیقی اشیا وہی نہیں جو تصورات ہیں تاہم صرف تصورات استعمال ہی سے سمجھے جاسکتے ہیں گو وہ اس طریقے سے اور اس میں تک غلط سمجھے جاسکتے ہیں یہ وہ خیالات ہیں جو صداقت کی اس تعریف کو کہ وہ تصورات و حقیقت کے تطابق کا نام ہے، کامل و سادہ معنی عطا کرتے ہیں . . . صداقت لفظی معنی میں، علایم کی ایک خصوصیت بن جاتی ہے، کیونکہ قضایا و تصورات، جیسا کہ ذہن میں ان کا عمل ہوتا ہے، یا تو علایم ہیں یا علایم کے مجموعے۔"[1]

۱۹۲ (ج) صداقت کے نظریۂ تطابق کی وہ توجیہ جو حقیقت انتقادی کا

---

[1] دیکھو آر۔ ایم ایٹن کی کتاب (Symbolism and Truth) صفحہ ۲۰۱ (ہارورڈ یونیورسٹی پریس)

باب ۷

ایک قائل پیش کرتا ہے۔ ۔ اے۔ کے روجرز نے اپنی چھوٹی سی کتاب (What is Truth) (صداقت کیا ہے؟) میں نظریۂ تطابق کو پیش کیا ہے جو بالخصوص انتقادی حقیقیت کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ علمی موقعے کی چار حیثیتوں میں امتیاز کرتا ہے جن کو اس کی رائے میں ہر ایک کو تسلیم کرنا چاہیے: "مستقل حقیقی معروض، شعوری کیفیت بحیثیت ایک حقیقی ذہنی وجود کے، معنی یا تصور، اور وہ ذہنی عمل جو تصور کو معروض کی طرف رجوع کرتا ہے۔ معنی وہی ہیں جو سنتیانا کے عین کا تصور ہے جس کو روجرز استعمال کرتا ہے۔ روجرز ضروری سمجھتا ہے کہ معنی یا عین کی چند حالتوں میں امتیاز کیا جائے۔ اولاً معنی منفعل ہو سکتے ہیں یا فاعل، جس سے اس کی مراد اس فرق سے ہے جو ذہن میں کسی معنی کے ہونے اور اس معنی کے رکھنے میں پایا جاتا ہے۔ ثانیاً جو معنی کہ ہم رکھتے ہیں" وہ ایک خارجی شے کی طرف فعلی طور پر محول کیے جاتے ہیں"۔ اس معنی کر کے معنی کا تعلق شے سے ہوتا نہ کہ ذہن سے۔ معنی کے ان دو مفاہیم سے (شعوری کیفیت کا مخصوص مافیہٗ اور ایک مستقل حقیقی شے کا کلی بیان) ایک ناقابل تقسیم وحدت کی تشکیل ہوتی ہے اور یہ وحدت "عین" ہے۔ اب چونکہ یہ عین مخصوص نفسی یا شعوری کیفیت اور شے دونوں میں ایک ہوتا ہے، لہذا کہا جا سکتا ہے دونوں میں تطابق ہے گو در اصل ان میں بہت کم مماثلت پائی جاتی ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ "سخت مغائرت" ہوتی ہے۔ "مثلاً میں ایک گول میز کو گول دیکھتا ہوں، گولائی اس کے عین کا ایک حصہ ہوتی ہے؛ اسی اثناء میں میری شبیہ کا عین بیضوی ہو سکتا ہے، اس طرح سے مدرک ہو کر فاصلہ (جس کا تعلق شے کے عین سے ہوتا ہے) کا استحضار ذہنی کیفیت کی تحلیل میں ان خصوصیات کے ذریعے ہو سکتا ہے جو اس کی حقیقی ماہیت سے کہیں دور ہوتے ہیں"۔ (صفحہ ۱۷) در اصل کسی خاص نفسی وجود کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ نفسی یا ذہنی کیفیت محض اس یقین کا احساس ہو سکتی ہے کہ "ہم ایک ایسے نقطے تک پہنچ جائیں گے جہاں ہمیں کوئی خاص تجربہ حاصل ہوگا جو اس عمل کو خوشی و کامیابی کے ساتھ ختم کر دے گا"۔ اس طرح اس

باب ۴

نظریے کی رو سے فکر یے تمثال کا وجود ممکن ہے یعنی ایسی فکر کا جو کسی مخصوص نفسی تمثال کو جو معنی کی حامل ہوتی ہے، نہیں رکھتی۔

۱۹۳ روجرز اس نظریے کا اطلاق اولاً صحیح ادراک کی تعریف پر کرتا ہے مثلاً سرخی جیسی صفت کے ادراک پر اگر ہم کسی لحظہ سرخی کے احساس کا تجربہ کر رہے ہیں اور اس تہیج کا جواب دینے پر مجبور ہوئے ہیں، تو ہم خود بخود جبلی طور پر اس شے کو جس کا ہمیں جواب دینا پڑا ہے سرخی کی صفت سے متصف کرتے ہیں؛ اور اس شے سے آیندہ ہمیشہ کے لیے مراد ہوگی جب بھی وہ یہ احساس ہم میں پیدا کرے گی۔ اس حالت میں نفسی کیفیت اور شے کا عین ایک ہی ہوگا اور یہی چیز ادراک کی تمام حالتوں کے لیے صحیح ہوگی۔ "نفسی کیفیت کی اس خصوصیت کو" (جو ذہن کی اپنے تصورات میں مراد ہوتی ہے)، درحقیقت اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ اس شے کی خصوصیت کے ساتھ ایک ہوجائے جس کی طرف وہ محول کی گئی ہے؛ ورنہ اس حد تک ہمارا علم غلط ہوگا؛ اگر ان دونوں حالتوں میں عین وہی ہو، تو جن اشیا میں یہ مماثل عین پائے جائیں وہ ایک دوسرے کے مطابق ہوں گے"، صفحہ ۶۸۔ اس کے بعد روجرز اس نظریے کا حافظے پر اطلاق کرتا ہے جہاں ہمیں "کسی شے کی حقیقی ماہیت" کی از سر نو تعمیر کرنی پڑتی ہے۔ اس قسم کی تعمیر میں ہمیں اس وقت تک ناامیدی ہوتی ہے جب تک کہ ہم اس تجربے کا اعادہ نہ کرسکیں جہاں سے ہم نے ابتداءً اس تصور کو حاصل کیا تھا۔ روجرز اس نظریے کا اطلاق دوسروں کے جذبات کے علم پر بھی کرتا ہے اور خوف کو مثال کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ ہم دوسروں کے خوف سے اسی وقت واقف ہوسکتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ اپنے ہی خوف کے تجربے سے کرتے ہیں۔ پھر روجرز اس نظریے کا اطلاق خارجی دنیا کے تیقنات پر کرتا ہے۔ ان تمام اطلاقات میں وہ اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ عین کی وحدت (جو نفسی کیفیت اور اس شے میں جس کی تصدیق یا حکم کی وجہ سے تحدید ہوئی ہے، ایک ہوتا ہے) ہی کی وجہ سے علم کا امکان پایا جاتا ہے۔ اور یہ تطابق ہے۔ اس کا اطلاق ہمارے اضافات کے علم پر بھی ہوتا ہے۔ "جب تک کہ اضافت کی تعبیر کسی اضافت کے تجربے میں نہیں ہوتی، یہ لفظ بظاہر بے معنی بن جاتا ہے؛ اور صرف اس

باب۱۵ مفروضے کے سوا کہ یہ خصوصیت جس کا اس طرح اظہار کیا گیا ہے کسی نہ کسی طرح حقیقی دنیا سے تعلق رکھتی ہے، ہمیں اس دعوے کی کوئی دلیل یا بنا نہیں ملتی کہ ہم دنیا کی اضافتی تعبیر کو جانتے بھی ہیں " (صفحہ ۴۷) اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو طبیعی وجود یا فطرت کہتے ہیں، روجرز فہم عام کے اس پہلو پر بھروسہ کرتا ہے جو ہم کسی طوفان یا سیلاب کے مقابلے کے وقت اختیار کرتے ہیں۔ ایسے تجربات کے وقت ہم اس عملی یقین کی مخالفت نہیں کر سکتے کہ ایسی چیزیں اور ایسی قوتیں بھی پائی جاتی ہیں ۱۹۴ جو اپنے وجود میں ہم سے ماورا ہیں اور جو ہماری متصرف ذات کی قطعی تحدید کرتی ہیں " اور اسی طرح وہ وجود نفسی یا ذہن کو ثابت کرنے کے لیے فہم عام پر بھروسہ کرتا ہے جب ہمیں کسی شوخ رنگ کا احساس ہوتا ہے، یا دانت کی تکلیف اور درد کا، یا کسی قوی جذبے کا تو ہم اس واقعے کا انکار نہیں کر سکتے کہ " یہاں ایک ایسا وجود، مواد، کھلا واقعہ ہے جس کی تحویل نہ تو اضافات میں ہو سکتی ہے اور نہ فعلیتوں میں اور نہ ہی فلسفیانہ حیلوں میں، جو جدلیات کی قطعیت کو بچانے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں "۔ اور چونکہ فہم عام ہمیں فطرت و ذہن کو انتہائی وجود ماننے پر مجبور کرتی ہے، لہٰذا ان کے درمیان اعیان کی وحدت کے ذریعے مطابقت پیدا کرنا ہی مسئلۂ صداقت کا واحد حل ہے۔[۱]

۳۔ ایک قائل حقیقیت کا انکار صداقت

مسئلۂ صداقت پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے بعض حقیقیہ کو یقین پیدا ہو گیا ہے کہ اس مسئلے کا واحد حل یہی ہے کہ اس امر سے انکار ہی کر دیا جائے کہ صداقت جیسی کوئی چیز وجود بھی رکھتی ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے یہ انکار ہی صداقت کا صحیح نظریہ ہے۔ حقیقیہ

---

[۱] روجرز کے نظریۂ صداقت پر میں نے جو تنقید اپنی کتاب (Principles of Reasoning) (اصول استدلال) میں کی ہے اس کو دیکھو اشاعت ثانیہ صفحہ ۱۳۵ (الف)

کی صداقت کا یہ ایک عجیب استبعاد پسند نظریہ ہے۔ اس انتہائی نظریے کا بہترین نمائندہ تھیوڈور ڈی لاگیونا تھا جس کی بے وقت موت کی وجہ سے امریکی فلسفے کو سخت نقصان پہنچا۔ ایک مضمون میں (جو شاید اس کا آخری مضمون تھا جس کو اس نے اشاعت کی خاطر لکھا تھا) ڈی لاگیونا نے اس نقطۂ نظر کی حمایت کی ہے۔ وجودِ حقیقی کے علم کو وہ ایک وہمی یا خیالی چیز قرار دیتا ہے۔ تمام غور و فکر کی ابتدا "انسانی تعصبات اور اعتباری توقعات" سے ہوتی ہے جن کو فکر حق بجانب ثابت کرنا چاہتی ہے ہم ایک یقین کی تائید دوسرے یقینات کی طرف رجوع ہو کر کرتے ہیں۔ "ایک ہی معیار ہوتا ہے" اور اس مبہم و متغیر معیار کو ہمارے عام تیقنات فراہم کرتے ہیں۔" اور آگے چل کر وہ کہتا ہے: "دو نسلوں سے فلاسفہ کی ایک اہم مصروفیت یہی ہے کہ صداقت کی ماہیت کو دریافت کریں۔ بغیر کسی سوال یا شک کے یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ صداقت کی کوئی ماہیت بھی ہوتی ہے، یعنی ایک ایسی خصوصیت مشترکہ پائی جاتی ہے جس کو تمام قضایائے صحیحہ رکھتے ہیں اور تمام قضایائے کاذبہ نہیں رکھتے۔ میرا یہ یقین ہے کہ یہ مفروضہ بے بنیاد ہے۔ صداقت کی کوئی ماہیت نہیں، اور کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو تمام صحیح قضایا میں مشترک ہو اور ان کے ساتھ مختص ہو۔ میرا یقین ہے کہ صداقت ایک ایسا لفظ ہے جو صرف "استعمال" ہی میں معنی دیتا ہے۔ جب کسی قضیے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہے تو ہم جانتے ہیں کہ اس کہنے کا کیا مطلب ہے۔ لیکن جہاں تک کہ میں اس معاملے کو سمجھا ہوں، میری رائے میں عام صداقت سے کوئی معنی نہیں، نظریۂ صداقت کی کوئی جگہ نہیں۔[1]" ڈی لاگیونا کہتا ہے کہ یہ شبہہ کہ صداقت کا وجود ہی نہیں پایا جاتا اس کے دل میں اس لیے پیدا ہوا کہ اس نے ثنویت اور تصوریت مطلقہ کے حامیوں کا طویل مناقشہ دیکھا جو "محض لاطائل الزامات اور مکرر بیانات" میں جا کر ختم ہو گیا، ڈی لاگیونا یہ تک کہتا ہے کہ دونوں فریق "انتہائی تناقضات کے ارتکاب کے مجرم ہیں" اور مناقشہ ایک وہمی شے کے متعلق تھا"۔

۱۹۵

---

[1] دیکھو تھیوڈور ڈی لاگیونا کا مضمون (Contemporary American Philosophy) (معاصر امریکی فلسفہ) میں جلد اول صفحہ ۴۱۲ (میکملن کمپنی)

۴۔ ایک قایل حقیقیت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے۔

ج۔ لُووِن برگ کہتا ہے کہ وہ ایک "بے یقین" حامی حقیقیت ہے مسئلہ صداقت پر بحث کرتے ہوئے وہ صداقت کا ایک نہایت دلچسپ اور اصلی نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ "صداقت کی جڑیں چارگونہ" ہیں، اور قدیم (کلاسک) نظریات میں سے ہر ایک نظریے کی نمایندگی ایک ایک جڑ سے ہوتی ہے۔

وہ اپنی توضیح کا آغاز ماہیت تصدیق کی تحلیل سے کرتا ہے، اس کو وہ فلسفے کے نہایت مشکل مسایل میں سے ایک مسئلہ قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق صداقتُ حقیقت کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ "یہ تلاشِ حقیقت میں صداقت کا ذریعہ ہے" لیکن یہ کسی طرح سادہ نہیں۔ وہ ایک مرکب کل ہے جو چار اجزا میں قابل تحلیل ہے:۔ (۱) ہر تصدیق کسی شخص کے یقین کا اظہار ہوتی ہے۔ یہ شخصی حیثیت تصدیق کی ماہیت کا ایک اہم حصہ ہے اور اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ (۲) ہر تصدیق اس یقین کا جس کا یہ اظہار ہے "ایک عقلی بیان ہے"۔ وہ یقین کے معنی کے ظاہر کرنے کے لیے علائم کا استعمال کرتی ہے اس لیے یہ تصدیق کی صوری حیثیت ہے۔ (۳) تصدیق وہ ہے جس پر ایک شخص یقین کرتا ہے اور وثوق کے نتیجے کے طور پر اس کا اقرار کرتا ہے، اور یہ وثوق تصدیق کی عملی حیثیت ہے۔ (۴) ہر تصدیق اس شئے کا بیان ہے جس سے یقین کرنے والا واقف ہے، جو یا تو ایک معروض ہے یا ایک موقع۔ بیان تصدیق کی مادّی حیثیت ہے۔ لُووِن برگ کی رائے ہے کہ ہر بامعنی تصدیق میں یہ چاروں حیثیتیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ "یہ قابلِ امتیاز ہیں لیکن قابل انفصال نہیں"

اگر اب ان چاروں حیثیتوں سے کسی ایک کی تجزیہ کر لی جاتی ہے اور اسی کو کل تصدیق بنا دیا جاتا ہے تو ہمیں صداقت کا ایک نظریہ حاصل ہوتا ہے اور اسی طریقے سے صداقت کے چار روایتی نظریوں میں سے ہر ایک نظریہ پیدا ہوا ہے۔ صداقت کا نتیجتی نظریہ یقین کو مرکزی قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے " وہ یقین جس کا نفاذ موثر بالعمل ہو صحیح طور پر موثر قرار دیا جاتا ہے"۔ یہاں عملیت معیار قرار پاتی ہے۔ چونکہ یہ نظریہ صحیح طور پر ظرف پر زور دیتا ہے اس لیے لووِن برگ اس کو صداقت کا ظرفی نظریہ کہتا ہے۔ صداقت کا صوری توافق والا نظریہ تصدیق کے صوری حیثیت کی تجزیہ کرتا ہے۔ اس کی رو سے وہ قضایا یا تیقنات صحیح ہیں جو ایک دوسرے سے موافقت " رکھتے ہیں۔ یہاں صداقت قضایا کا ایک مستقل نظام ہے اور اسی وجہ سے لووِن برگ اس کو صداقت کا اسمی نظریہ کہتا ہے۔ لیکن جو لوگ وقوف کی حیثیت کو بنیادی قرار دیتے ہیں وہ صداقت کو " وقوف ہی کی ایک غیر منفک صفت " سمجھتے ہیں۔ یہ بداہت کا روایتی نظریہ ہے جس کو لووِن برگ صداقت کا صفتی نظریہ کہتا ہے، کیونکہ یہ صداقت کو ایک صفت قرار دیتا ہے اور صفات کے نام وصفی ہوتے ہیں نہ کہ اسمی۔ روایتی نظریۂ تطابق صداقت کو تصدیق اور اس مواد کے درمیان ایک اضافت قرار دیتا ہے جس کا تصدیق میں اقرار کیا جاتا ہے۔ اس لیے وہ تصدیق کی مادی حیثیت کو تصدیق کی بنیادی ماہیت قرار دیتا ہے۔ لووِن برگ اس کو (Bi-prepositional) اور وصلتی نظریۂ صداقت (Hyphenated) کہتا ہے۔

ان ناموں کی صحت پر توجہ کیے بغیر ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہم جائز طور پر ان انواع میں سے صداقت کو کسی ایک کے ساتھ متحد کر کے دوسرے انواع کو اس سے خارج نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اس کو اسی وقت اچھی طرح تسلیم کر سکتے ہیں جب ہم صداقت کو " مسئلہ " اور " حل " کے درمیان ایک نرم اور قابل تغیر اضافت قرار دیتے ہیں۔ اس قابلِ تغیر اضافتِ صداقت کی ایک درجے پر تو صحیح طریقے سے اس طرح توجیہ کی جا سکتی ہے کہ اس کو اضافت عملیت قرار دیا جا سکتا ہے، دوسرے درجے پر اس کو ربط داخلی، تیسرے پر بداہت، اور چوتھے پر تطابق۔ " متناقض آراء کے تنوع و اختلاف میں کونسی ایسی چیز ہے جو ہمیں اس قدر پریشان کرتی ہے؟ مجھے تو

باب ۲

دنیا اور زندگی پر مختلف نقاطِ نظر سے نگاہ ڈالنے میں کسی قسم کا تردد نہیں ہوتا، اور مجھے شرم بھی نہیں محسوس ہوتی اگر میں ان تمام کو ایک کامل و مطلق تناظر میں جمع نہ کر سکوں ..... اور میں کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ کوئی سخت انتخاب کروں یا ان کو ایک اعلیٰ ترکیب میں متحد کر دوں۔ میں ان تماموں کو اتنے ہی مناسب اور اتنے ہی ضروری پاتا ہوں[1]۔" میں نے لووِن برگ کے نظریے کو صداقت کا کثرتیتی نظریہ اس لیے کہا ہے کہ وہ اس رائے کی تردید کرتا ہے کہ صداقت کی کوئی ایسی بھی نوع ہو سکتی ہے جو مذکورۂ بالا چاروں انواع کو یکجا متحد کر سکے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ یہ چاروں انواع ایک جیسی صداقت رکھتی ہیں اور فلسفی کو چاہیے کہ ان کو ان کی ظاہری قیمت ہی پر قبول کر لے اور کسی واحد نظریۂ صداقت میں ان کو ترکیب دینے کی کوشش نہ کرے۔ میں سمجھتا ہوں کہ لووِن برگ کے اس مباحثے سے یہ بات واضح ہے کہ وہ نظریۂ تطابق کو دوسرے تین نظریوں سے صداقت کی کسی قدر اعلیٰ صورت قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ ہر نظریے کو تجربے کے ایک مختلف درجے کے لیے صحیح سمجھتا ہے، اور اعلیٰ ترین درجہ تصدیق اور اس مواد کے درمیان تطابق قایم کرتا نظر آتا ہے جو اس تصدیق میں بیان کیا گیا ہے۔

۵۔ حقیقت اور خطا

طالب علم اب خطا یا غلطی کے ان مختلف نظریوں کو خود دریافت کر سکتا ہے جو صداقت کے ان مختلف نظریوں کے مقابل رکھے جا سکتے ہیں جن کی حقیقیہ نے

[1] دیکھو لووِن برگ کا مضمون (Contemporary American Philosophy) میں جلد دوم صفحہ ۷۲ (میاکلن) اور اس کا ایک مضمون جس کا عنوان (The Four fold Root of truth) ہے سلسلہ جات کی کتاب میں (The University of California Publications in Philosophy) جلد دہم صفحہ ۲۰۳ تا ۲۴۱

حمایت کی ہے۔ الکزنڈر کی رائے میں غلطی یا خطا ہمیشہ صداقت سے ملی ہوتی ہے اور وہ ایک جزئی صداقت ہے۔" ذہنی غلطی اس وقت ہوتی ہے جب "غلط تصدیق خود ذہن کا ایک حقیقی تمتع ہوتی ہے"۔ رسل اور امین کے نزدیک غلطی کی وجہ یہ ہے کہ بیان یا

مجموعۂ علایم اور اس حقیقت کے درمیان کوئی تطابق نہیں ہوتا جس کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ روجرز کہتا ہے کہ "اعتقادی حقیقت نے غلطی کی جو تعریف کی ہے وہ مختصراً یہ ہے: جب ہم کسی شے کو "جانتے" ہیں تو ہم ایک "عین" کو (یعنی کسی خصوصیت یا مجموعۂ خصوصیات کو) کسی حقیقت کی طرف منسوب کرتے ہیں جو علم کے فعل سے مستقل وغیر محتاج طور پر وجود رکھتی ہے۔ اور چونکہ صداقت اس عین اور حقیقت کی اس خصوصیت کی وحدت ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، اس لیے غلطی اس وحدت یا اتفاق کے فقدان کو تعبیر کرتی ہے۔ یہ کسی تصوری خصوصیت کا ایک ایسی چیز کی طرف منسوب کرنا ہے جس کو ہم غلطی سے حقیقی فرض کر لیتے ہیں، یا یہ حقیقت سے غیر صائب خصوصیت کا صائب خصوصیت کی بجائے منسوب کرنا ہے۔[1]" ڈی لاگیونا کی انکار صداقت سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو غلطی ہی نہیں یا تمام انسانی علم غلط ہے۔ لوون برگ کے نظریے کی رو سے غلطی کی تعریف صداقت کے چاروں نظریات میں سے ایک ایک نظریے کے لیے مختلف ہوگی، لیکن ہم یہاں ان تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

---

[1] دیکھو اے کے روجرز کی کتاب (Essays in Critical Realism) (میاکملن)

باب (۵)

مسئلۂ بدن و ذہن کا حل

حقیقت کی رو سے

ا۔ حقیقیتی ہمہ روحیت

199

حقیقیتی ہمہ روحیت کا بانی مسلک فطریت کا مشہور فلسفی ڈبلیو، آر کلفرڈ تھا جو انگلستان میں پیدا ہوا (۱۸۴۵ء تا ۱۸۷۹ء)۔ اس نے احساس باطنی کو حقیقت کی اصل و ماہیت قرار دیا۔ جس شے کا ہم احساس کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں وہ دیکھنے والے کے لیے ایک عصبی یافت ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے دماغ اور فطرت میں ایک تسلسل ہے اور ہمیں اس کی باطنی رُخ کا تجربہ احساس کی حیثیت سے ہوتا ہے، اس لیے ہم اس تصور کو دماغ سے لے کر تمام فطرت تک وسیع کر سکتے ہیں اور ہر چیز کے متعلق یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی کنہ و ماہیت دراصل احساس ہے۔ تاہم یہ احساس فردِ انسانی کے ذہن کی طرح واحد دنیوی شعور نہیں۔ فطرت کے متعلق ہمیں یہ قیاس کرنا چاہیے کہ وہ دراصل مواد ذہن کے متفرق، سادہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر مشتمل ہے۔ ارتقا ان کو مختلف انواع کی وحدتوں اور ترکیب و اختلاط کے درجوں میں جمع کرتا ہے۔ کلفرڈ کا

یہ مواد ذہن والا نظریہ بہت پھیلا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہی اُس ہمہ روحیت کا اصلی ماخذ ہے جس کی ہمعصر حقیقیہ حمایت کرتے ہیں۔

گو ولیم جیمس نے کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے پر تنقید کی اور اس کو رد کر دیا لیکن، جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ خود یہ مانتا تھا کہ جن موجودات کا کسی ذات مدرک سے تجربہ نہیں ہوتا وہ خود تجربات کے حاصل کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ (دیکھو اوپر صفحہ ۱۳۰) اس طرح وہ اپنے انتہائی تجربیت والے نظریے کی ایک ایسی توجیہ پیش کرتا ہے جو ہمہ روحیت پر مبنی ہے۔ سی اے اسٹرانگ نے جو جیمس کا پرجوش مداح اور گہرا طالب علم تھا۔ اس خیال کو تکمیل دے کر ہمہ روحیت کا ایک متوافق حقیقی نظریہ پیش کیا ہے۔ اپنی جدید کتاب (Essay on the Natural Origin of the Mind) ۲۰۰ (ذہن کے مبدا فطری پر مضامین) (میاکملن ۱۹۳۰) میں اسٹرانگ نے ان اعتراضات سے بحث کی ہے جو جیمس نے کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے پر عاید کیے تھے، اور بتلایا ہے کہ یہ اعتراضات وارد نہ کیے جاتے اگر جیمس ادراکات اور افعال وقوف اور نفس میں، وقوف اور معطیات حواس کے درمیان امیاز قایم کرتا۔ اسی لیے وہ کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے اور جیمس کی ہمہ روحیت میں توفیق و تلفیق پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اسٹرانگ کی ایک ابتدائی زمانے کی کتاب (Why the Mind has a Body) (ذہن بدن کیوں رکھتا ہے؟) (میکملن) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کلفرڈ کا مواد ذہن والا نظریہ ہمہ روحیت کی ایک متوازیتی صورت تھی، کیونکہ وہ شعور اور دماغ کے درمیان علی تعلق کے ہونے سے انکار کرتا تھا۔ یہ دو عمل بغیر ایک دوسرے کو متاثر کرنے کے ساتھ ساتھ جاری رہتے ہیں، اور یہ سخت متوازیت ہے۔ اسٹرانگ کلفرڈ کے نظریے کو ہمہ روحیت کہتا ہے اور وہ فشنر، اور خصوصاً پاولسن اور جی ایف اسٹاوٹ کے رہین منت ہونے کا اعتراف کرتا ہے۔ وہ اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ "اس بارے میں میری بحث کی خصوصیت یہ ہے کہ میں نے اس تصور کی تکمیل ذہنی علیت والے مفروضے کے حدود میں کی ہے" (دیباچہ)

ل جنیوا میں سنہ ۱۹۰۴ میں فلسفے کی بین الاقوامی کانگریس کے دوسرے اجلاس میں اسٹرانگ نے خطبہ پڑھا تھا

باب

اپنی ایک بعد کی کتاب میں (The Origin of Consciousness) (مبدأ شعور) اسٹرانگ مسئلۂ ذہن و بدن کی دو اہم سوالات میں تحلیل کرتا ہے: (۱) کیا ذہن و بدن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں، اگر ایسا ہے تو ان کے عِلّی اثر کی جہت کیا ہے؟ یہ علیت کا سوال ہے، اور (۲) بحیثیت موجودات ذہن و بدن کا کیا تعلق ہے؟ یہ وجودیاتی سوال ہے۔ روایتی نظریات کا زیادہ تر تعلق پہلے سوال سے رہا ہے، چنانچہ متوازیت عِلّی اثر کا انکار کرتی ہے، اور مادیت، اپنے اس نظریے میں کہ دماغ شعور کو پیدا کرتا ہے، یکجانبی اثر کا دعویٰ کرتی ہے اور تعاملیت دوجانبی تاثر پر اصرار کرتی ہے۔ ہمہ روحیت زیادہ تر دوسرے سوال سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے جیسا کہ ہم نے تصوریتی ہمہ روحیت کی بحث میں پڑھا ہے، ایک شخص ہمہ روحیت کا قایل ہو سکتا ہے اور ساتھ ساتھ بدن و ذہن کے ربط علی کے متعلق مختلف نظریات کو مان سکتا ہے۔

تاہم عِلّی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اسٹرانگ ہمہ روحیت کو تعاملیت، مادیت، اور متوازیت سے ایک علٰحدہ نظریہ قرار دیتا ہے۔ وہ ہمہ روحیت کی خصوصیت کے ساتھ سفارش کرتا ہے کیونکہ یہ ان تینوں نظریات کی ایک اعلیٰ ترکیب ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: ”جس وقت میری دوسری کتاب لکھی گئی میں جانتا تھا کہ یہ چوتھا نظریہ متوازیت کی تلفیق، اگر تعاملیت سے نہیں، تو کم از کم تعاملیت کی ایک نوع سے ضرور کرتا ہے۔ کیونکہ گو، اس کی رو سے، ذہن (جیسا کہ متوازیت کا دعویٰ ہے) دماغ پر ہرگز عمل نہیں کرتا (کیونکہ یہ خود وجود ہے یا وجود کا ایک حصّہ جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوا ہے) تاہم یہ ان موجودات کے ساتھ ضرور تعامل قایم کرتا ہے جو بدن کے غیر دماغی حصے کے طور پر پیدا ہوتے ہیں اور ہرگز موثر یا فعال نہیں ہوتے؛ اس لیے نفسی فاعلیت کا (جس کی تعاملیت قایل ہے) مضبوطی کے ساتھ استحکام ہو جاتا ہے۔ جب سے کہ میری کتاب

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ جس کا مضمون یہ تھا (Quelgues Considerations sur Le Panpsychisme) (ہمہ روحیت پر چند تبصرات) اس میں اس نے انگریز فلسفی (قائل ہمہ روحیت) الفرڈ بیارٹ کے رہین منت ہونے کا اعتراف کیا ہے
دیکھیے بیارٹ کی کتاب Physical Metempiric

باب۸

شایع ہوئی ہے یہ بات صاف طور پر میری سمجھ میں آگئی ہے کہ اگر وہ چیز جس کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں ذہن یا روح، بحیثیت ایک وجود کے نہیں بلکہ شعور کے ہے یعنی بحیثیت فعلیت و توف کے تو اس بارے میں "شعوری مشین والے" نظریے کا بیان صحیح ہے" اور اس کی ہمارے چوتھے نظریے کی رو سے دوسرے دو نظریات سے تلفیق بھی ہوتی ہے: "شعور (تامل کا معطیہ نہیں بلکہ تفاعل) درحقیقت دماغ یا اس شئے کے عمل کا جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوتا ہے، ایک انفعالی نتیجہ ہے اور اتنا ہی جامد عدیم الحرکت و غیر موثر ہے جتنا کہ ایک نہایت ترقی یافتہ مادہ پرست چاہتا ہے۔ اس طرح ہمہ روحیت کا نظریہ دوسرے تینوں علی نظریات کو اپنے اندر جمع کرتا اور ان کی تلفیق کرتا ہے" اور یہ ایک نفسی طبیعی نظریے کے لیے کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ (صفحہ ۳ و مابعدہ)۔

تاہم دوسرے مسئلے کو ہمہ روحیت کسی اور نظریے سے زیادہ بہتر طریقے پر حل کرتی ہے" اور اس مسئلے کا حل بہ نسبت علی مسئلے کے حل کے نفس و بدن کے مسئلے کے حل کے لیے زیادہ اہم بھی ہے۔ اسٹرانگ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کی ابتدائی کتاب میں اس مسئلے کا جو اس نے جواب دیا تھا وہ بہت زیادہ تصوریت پسند تھا۔ اپنی بعد کی کتاب میں ادراکِ بدیہی کے نظریے کے بجائے ادراک استحضاری والے نظریے کو رکھ کر وہ اس قابل ہوا کہ اپنے نظریے کے تصوریتی رجحان کو دور کرے اور ہمہ روحیت کی ایک متوافق حقیقتی صورت پیش کرے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

۲۰۲

"مروجہ طریقے کی بنا پر میں یہ خیال کیا کرتا تھا کہ شعور ذہن کا جوہر ہے، لیکن اب میں یہ دیکھتا ہوں کہ ایک شئے جس کو مجھے احساس کہنا چاہیے اور جو موادِ ذہن کے سوا کچھ نہیں، ذہن کا جوہر ہے" اور شعور اس کا محض وظیفہ ہے۔ جو شئے ہمیں تامل سے معلوم ہوتی ہے وہ شعور نہیں بلکہ احساس ہے" (صفحہ ۱۱) اس بیان سے ظاہر ہے کہ اسٹرانگ کا نقطۂ نظر پاؤلسن کی قسم کی ہمہ روحیت کی بہ نسبت کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی تصدیق اس کے اس مزید بیان سے ہوتی ہے: "اگر ہم نظریے کو ماننا ہے تو یہ کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ روح ایک ساتھ روحانی بھی ہے اور ممتد بھی" (صفحہ ۱۳) موجودہ زمانے میں اسٹرانگ مانتا ہے کہ

باب۸ وجود صرف ایک شے کا ہے، اگر اس پر باطن سے نظر ڈالی جائے تو وہ احساس ہے، اور اگر خارج سے دیکھا جائے تو ایک دماغی عمل۔[1] اس نظریہ (ہمہ روحیت) کی اصل ماہیت یہ ہے کہ یہ اس وجود کو جو ادراک حواس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے (اور ادراک کے وقت عمل دماغی نظر آتا ہے) اس وجود سے ایک کر دیتا ہے جس کا ہمیں تامل سے علم ہوتا ہے" (صفحہ ۱۲) اس طرح دیتا ہے جواب اسٹرانگ دوسرے سوال کا" اور یہ ہمہ روحیت کی حقیقی صورت کی ایک کامل تفصیل ہے۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اے ایس اڈنگٹن اپنی کتاب (The Nature of the Physical World) (طبیعی دنیا کی ماہیت) میں کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے کی تائید کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ کلفرڈ کے اس مشہور مقولے کو پیش کرتا ہے: "احساسات کا تسلسل جو شعور انسانی کی تشکیل کرتا ہے وہ حقیقت ہے جو ہمارے ذہنوں میں انسان کے دماغ کا ادراک پیدا کرتا ہے"۔ اڈنگٹن کہتا ہے کہ جس شے کا ہمیں طبیعی صورت میں تجربہ ہوتا ہے اگر ہم اس کے مبداء کی یہ توجیہ کریں کہ اس کی "فطرت ایسی ہے کہ وہ خود کو ذہنی فعلیت کی حیثیت سے ظاہر کرنے کے قابل ہے" یا "کچھ ایسی روحانی فطرت رکھتی ہے کہ اس کی اہم خصوصیت فکر ہے"، تو ہم اپنے کو حق بجانب پائیں گے۔ یہ ایک عجیب و غریب ۲۰۳ واقعہ ہے کہ فطرت طبیعی کی جدید توجیہات زیادہ تر ہمہ روحیت پر مبنی ہیں، اور اس کے برخلاف حیات نفسی کی جدید توجیہات زیادہ تر کرداریت پر منحصر ہیں اور مخالف روحیت۔ ممکن ہے کہ یہ واقعہ کہلر کے دعوے کی تائید کرے کہ عنقریب ذہن و بدن کے ربط کے متعلق ایک عظیم الشان انکشاف ہونے والا ہے۔[2]

---

[1] اے۔ او۔ لوجائے نے اپنی کتاب (The Revolt Against Dualism) (ثنویت کے خلاف بغاوت) میں (صفحہ ۲۰۰ و مابعد و پر) (اوپن کورٹ کمپنی) میں اس عبارت کو زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے اور اس پر تنقید کی ہے کلفرڈ کی عبارت کو لوجائے نے صفحہ ۱۷۴ (نوٹ) پر نقل کیا ہے۔

[2] دیکھو ڈبلیو کہلر (W. Kohler) کا مضمون ایل ریویو میں (Yale Review) جلد ۹ صفحہ ۵۶۰ تا ۵۷۶۔

باب ب

۲۔ جدید حقیقیت کے حامیوں کا عمودی تراش والا نظریہ

ای بی ہولٹ نے بدن و ذہن کے تعلق کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جو امریکہ کی جدید حقیقیت کے ساتھ مخصوص ہے وہ اپنی کتاب (Concept of Consciousness) (تصورِ شعور) میں اپنے اس دلچسپ نظریے کے ماخذ کا ذکر کرتا ہے۔ ایک ماخذ تو جرمن فلسفی اویناریس کی تصانیف ہیں جس کا "تجربۂ محض والا فلسفہ" اپنی تعمیر اس بنیاد پر قائم کرتا ہے کہ باطنی و خارجی تجربے میں کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ حقیقیتِ جدیدہ کے قایل اس انکار میں اویناریس کے ہم زبان ہیں۔ ماخ کی کتاب (Analyses of Sensation) (تحلیلِ احساسات) بالخصوص "مخالف مابعد الطبیعیات مقدمات" اور جیمس کے مضامین جو دوبارہ کتاب کی شکل میں بعنوان (Essays in Radical Empiricism) (مضامین انتہائی تجربیت) شایع ہوئے، وہ دوسرے ماخذ ہیں جن کا ہولٹ خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ جیمس کی کتاب میں اساسی تصور وہ مواد ہے جس کو وہ "تجربۂ محض" کہتا ہے جس میں تمام سریع الزوال اشیاء کی تشکیل ہوتی ہے، جن میں متفرق انسانی شعور بھی داخل ہیں۔ اپنی کتاب کے دیباچے میں ہولٹ ایچ ایم شفر کو اس فضیلت سے متصف کرتا ہے کہ اس نے تجربۂ محض کا نام "بے ہمہ موجودات" رکھا، اور لفظ "بے ہمہ" کے یہ معنی لیے کہ یہ موجودات نہ ذہنی ہیں نہ طبیعی۔ ہم یہ پڑھ چکے ہیں کہ بے ہمہ موجودات کے اس نظریے نے (تعدلیت) جس کو پہلی مرتبہ جیمس نے پیش کیا امریکی جدید حقیقیت کے حامیوں اور برٹرنڈرسل پر کافی اثر کیا ہے۔ جس طریقے سے کہ ہولٹ اس نظریے کو مسئلۂ بدن و ذہن کے حل کے لیے استعمال کرتا ہے اس پر اب ہمیں غور کرنا چاہیے۔ ہولٹ کہتا ہے کہ اس تصور کو ترک کر دینا چاہیے کہ تمام موجودات کے تحت ایک مشترک جوہر پایا جاتا ہے۔ اس افتراض ہی کے ماننے کی وجہ سے

باب ۵

ایک طرف نور و حانیت پیدا ہوتی ہے اور دوسرے طرف مادیت۔ دائرۂ وجود جواہر کا دائرہ نہیں بلکہ وہ محض بے ہمہ موجودات کی ایک جماعت ہے جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے زیادہ تر منطقی یا تعقلی ہیں نہ کہ جوہری یا مادّی۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے ہمہ کائنات ذہنی و مادی اشیاء پر کیسے مشتمل ہو سکتی ہے۔ ہمیں ان موجودات کو جن سے دائرۂ وجود کی تشکیل ہوتی ہے ترکیب و اختلاط میں مختلف درجوں کا سمجھنا چاہیے۔ سادہ بے ہمہ موجودات اضافات ہوتے ہیں جیسے عینیت، اختلاف، عدد، نفی اور یہ وہ تمام موجودات ہیں جو "نسبتہً کلی" ہیں، اور جن کا مقابلہ ان سے کیا جا سکتا ہے جو جزی ہیں اور نسبتہً مقرون۔ جب موجودات زیادہ مرکب بن جاتے ہیں تو نئی اشیا پیدا ہوتی ہیں۔ طبیعی اشیاء اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب یہ ترکیب یا اختلاط میکانیات اور کیمیا کی دنیا کی ترکیب ہوتی ہے۔ ذی حیات موجودات اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب یہ ترکیب یا اختلاط حیاتیات کی دنیا کی ہوتی ہے۔ ذہن اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب یہ نفسیات کی دنیا کی ہوتی ہے اور ہولٹ سمجھتا ہے کہ "یہ بے ہمہ موجودات ایک متعدد نظام میں اس قدر عجیب و غریب طریقے سے پر ہیں کہ ان میں سے سادہ وجود بغیر کسی فصل یا عدم تسلسل کے ترقی پا کر زیادہ مرکب بن جاتا ہے حتیٰ کہ مقرون ہستیوں کا نامتناہی تنوع پیدا ہو جاتا ہے" (صفحہ ۱۶۴ ایضاً)۔ موجودات کے تدریجی سلسلے کا اس قدر بیان کافی ہے جو ہولٹ کے پیش کردہ ذہن یا شعور کے عمودی تراش والے نظریے کی گویا عقبی زمین ہے۔

عمودی تراش سے ہولٹ کی مراد "ایک ایسا قابل تعبیر حصہ ہے جو کسی طریقے سے کل کے ساتھ عضوی طور پر مربوط نہیں۔" وہ تصوریہ کے اضافات باطنی والے نظریے کا انکار کر رہا ہے۔ اس کی دی ہوئی مثالیں یہ ہیں: "ڈاک کے اسٹامپ جمع کرنے والے کے البم میں سیاہ رنگ والے اسٹامپ، زمین کے محور کی سطح پر پڑے ہوئے مادی ذرات وغیرہ"۔ لیکن ہر عضویت اس قسم کی عمودی تراش ہے کہ عضویتیں ماحول کی چند خصوصیات کا جواب دیتی ہیں اور چند کا نہیں۔ اس جواب یا ردعمل کی میکانیت حیوانات میں ان کا نظام عصبی ہوتا ہے (جو حیوانات کہ نظام عصبی رکھتے ہوں)، لیکن نباتات بھی انتخابی طور پر اپنے ماحول کا جواب

باب ۵ دیتے ہیں۔ نباتات میں جواب دینے کی بیشمار میکانیتیں ہوتی ہیں جن سے وہ (مثلاً)
۲۰۵ وزن، آفتاب، گرمی، وغیرہ کے اثرات کا جواب دیتے ہیں، اوران میں سے ہر ایک
پودے کے ماحول کے کسی عمودی تراش کا تعین کرتی ہے۔ لیکن نباتات حسیت،
ایصال اور سکڑاؤ کے آلات رکھتے ہیں جن سے ان کے ماحول کے دوسرے
عمودی تراش حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان تمام عمودی تراشوں کو یکجا رکھیں اور ان کو
ایک خیال کریں تو پھر کسی مخصوص پودے کی حالت میں وہ کامل عمودی تراش جس کا
اس طور پر تعین ہوا ہے، اس پودے کے تمام یا تقریباً تمام ماحول کی تشکیل کرے گا
جو اس کے لیے وجود رکھتا ہے۔ اس پودے کے لیے اطراف کی دنیا کے کوئی حصے
وجود ہی نہیں رکھتے۔ تاہم پودا بحیثیت ایک عضویت کے موجود ہوتا ہے جو اس
موثر ماحول سے ایک جدا چیز ہے" (صفحہ ۱۷۵ و مابعدہ)۔

اب حیوان کی عمودی تراش پودے کے عمودی تراش کے مماثل ہوتی ہے
فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا دائرہ وسیع ہوتا ہے یعنی ماحول کے اشیاء کی زیادہ
تعداد اس میں شامل ہوتی ہے۔ لیکن وہ اشیاء جن کا جواب پودا دیتا ہے تمام کی تمام
طبیعی نہیں ہوتیں گو ہم پودے اور اس کے ماحول دونوں کو طبیعی کہتے ہیں۔ لہذا
"پودے کی عمودی تراش اتنی ہی بے ہمہ کثرت ہے جتنا کہ ایک خالص ریاضیاتی
نظام، تاہم جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، صرف یہی عمودی تراش پودے کے ماحول کے
طور پر پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ پودا ایک خالص بے ہمہ دائرے میں رہتا بستا ہے،
واقعات کو مبالغے کے ساتھ بیان کرنا نہیں بلکہ لازمی طور پر عقل و فہم عام کا ساتھ
دینا ہے" (صفحہ ۱۷۹) یہی حال حیوانی عضویت کا ہے، نیز انسانی ذہن کا بھی شعور کا
انحصار نظام عصبی پر ہے، لیکن وہ نظام عصبی کے اندر نہیں ہوتا اور نہ ہی دماغ میں
متمکن ہوتا ہے۔ شعور ماحول کی ایک عمودی تراش ہے۔ اب یہ بے ہمہ عمودی تراش،
جو نظام عصبی سے خارج ہوتی ہے اور ان طبیعی و غیر طبیعی اشیاء کے بے ہمہ عناصر
سے مرکب ہوتی ہے جس کا نظام عصبی کسی مخصوص ردعمل سے جواب دیتا ہے۔ یہ
بے ہمہ عمودی تراش، میں کہتا ہوں کہ ان اشیاء کی فہرست کے بالکل مطابق ہوتی ہے
۲۰۶ جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ ہم ان کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ بے ہمہ عمودی تراش جو

باب ۳

اضطراری قوس کے مخصوص ردِعمل سے متعین ہوتی ہے نفسی دائرہ ہے' یہ احساسات' ادراکات وتصورات کی کثرت ہے' یہ شعور ہے" (صفحہ ۱۸۲)۔

ہولٹ کا خیال ہے کہ شعور مکانی وزمانی طور پر ممتد ہے۔ وہ اس کی توضیح کے لیے ایک دلچسپ تمثیل کا استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک کاغذ کا تختہ ہے اور اس میں ایک سوراخ ہے۔ اور فرض کرو کہ یہ سوراخ شکل ومقدار میں بدلتا جاتا ہے اور یہ تختہ ایک نقشے کے اوپر حرکت کر رہا ہے۔ اب مقامات کا وہ مجموعہ جو سوراخ میں سے دکھائی دیتا ہے شعور کی طرح ایک کثرت ہوگا جو مکانی امتداد رکھتا ہوگا اور ساتھ ساتھ مکان میں متحرک ہوگا" (صفحہ ۲۱۱) اس نقطۂ نظر سے وہی بے ہمہ موجودات اس وقت شعور یا ذہن ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی نظام عصبی کے ردِعمل سے ہوتا ہے' اور یہی طبیعی اس وقت ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی دوسری میکانیت یا نقطۂ ماسکہ سے ہوگا۔ دونوں ذہنی وعمودی تراشیں بے ہمہ موجودات کی اسی کائنات کے حصص ہیں۔

۳۔ مسئلہ بدن وذہن کا وہ حل جو ارتقائے بارز کے حامیوں نے پیش کیا ہے

سیامیوئیل الکزنڈر کو اعتراف ہے کہ ہولٹ نے شعور کا عمودی تراش والا جو نظریہ پیش کیا ہے (جس کو الکزنڈر سرچ لائٹ کا نظریہ کہتا ہے کیونکہ ہولٹ نے شعور کو سرچ لائٹ کے میدان سے تشبیہ دی ہے) "اتنا سادہ ہے کہ انسان اس کو قبول کرنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے"۔ وہ کہتا ہے کہ یہ واقعات سے بھی اتنا قریب ہے کہ اُس کا قلب اس کی طرف ہر وقت مائل ہوتا ہے اور ترغیب ہوتی ہے کہ اس کو قبول کر لیا جائے"۔ تاہم وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ ہم سب یہ

جانتے ہیں کہ ہر شے جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے ہمارے تجربے سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر شعور بعینہٖ وہی ہے جو عمودی تراش ہے تو پھر ہمیں اس معنی میں شعور ذات کیسے ہوتا ہے کہ ہم اپنے ذہنی افعال سے متمتع ہوتے ہیں؟ شعور کا ہر فعل شعور ذات ہے۔ اس معنی میں نہیں کہ یہ اپنی ذات پر غور و فکر بھی کرتا ہے، کیونکہ اس کا تو انکار اس کو متمتع کہنے ہی سے ہوتا ہے، بلکہ اس معنی میں کہ جب بھی ہم کو علم ہوتا ہے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں علم ہو رہا ہے، یا یوں کہو کہ جاننا اور یہ جاننا کہ ہم جان رہے ہیں دونوں ایک ہیں۔ اب اگر شعور کا تعلق عصبی ردِّ عمل سے نہیں ہوتا بلکہ اس تراش عمودی سے ہے جو اس سے بحیثیت کل لازم آتی ہے تو پھر کوئی شے بھی میری شے کیسے ہو سکے گی؟ [illegible] یہ تو یہی بتلاتا ہے کہ یہ میری شے ہے۔[1] دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ الکزنڈر اس امر پر آمادہ نہیں کہ وہ ہولٹ کے اس انکار کو تسلیم کرلے کہ باطنی تجربے کا وجود نہیں یا یہ کہ باطنی تجربے کی تحویل خارجی تجربے میں کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم شعور سے اس مخصوص اضافت کو خارج کر دیں جو وہ ذات کے ساتھ رکھتا ہے اور اس کو اشیاء کے اس عمودی تراش پر مشتمل قرار دیں جو ماحول میں پائی جاتی ہے تو ایسی ہر ایک عمودی تراش شعور ہوگی اور حقیقت کا کوئی ایسا جدا درجہ نہ ہوگا جس کا ذہن میں بروز ہوا ہو۔

اسی لیے الکزنڈر، مارگن اور ارتقائے بارز کے دوسرے حامی اس نظریے کو قبول کرنے پر مجبور ہیں کہ ادنیٰ درجوں کے (بحیثیت اساس) بروز کرنے کے بعد ذہن حقیقت کے ایک اعلیٰ درجے کے طور پر بروز کرتا ہے۔ مارگن ذہن کو ایک حقیقت بارزہ ہونے کی حیثیت سے تین مدارج میں ممیز کرتا ہے۔ ایک تحت الشعوری درجہ ہے جو ادراک حواس کے درجے کے تحت ہے، اور ایک شعور ذات رکھنے والا درجہ ہے جو ادراک حواس والے درجے سے اوپر ہے۔ ہمیں شعور کے لفظ کو ذہن کے اس اعلیٰ ترین درجے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ یہ صرف افراد انسانی میں پایا جاتا ہے اور ان ہستیوں میں بھی جو انسان سے اعلیٰ تر ہیں اور تفکر کے قابل ہیں۔

---

[1] دیکھو سیاسیول الکزنڈر کی کتاب؛ (Space, Time and Deity) جلد دوم صفحہ ۱۱۲۔

باب۳ لیکن ذہن تحت الشعوری صورت میں نباتات میں بھی موجود ہے۔ کیا یہ اُن مدارج میں بھی موجود ہے جو نباتات سے نیچے ہیں؟ ارتقائے بارز کے حامی اس نظریے کے ماننے پر مجبور ہیں کہ ہر ذرۂ بارزہ کے دو جانب ہوتے ہیں، ایک تو افرادِ انسانی کی حیاتِ ذہنی کے مانند ہوتا ہے لیکن بہت زیادہ ابتدائی صورت میں، اور دوسرا فطرتِ انسانی کے عضویاتی پہلو کے مانند ہوتا ہے۔ کیا یہ ہمہ روحیت ہے؟ یا محض سادہ متوازیت؟ مارگن اس کو غیر محدود تلازم کا نظریہ کہتا ہے لیکن یہ درحقیقت وہی ہے جس کو ہم ہمہ روحیت کی متوازی شکل کہتے ہیں۔ چنانچہ مارگن لکھتا ہے: "ہر ذرے، سالمے، بلورے، جرثومے، اشمر بیضے، غرض ہر تفرق پذیر ۲۰۸ طبیعی نظام کا، ارتقائی سلسلے میں اس کے زینے کے اعتبار سے، ایک متلازم نفسی نظام ہوتا ہے"۔ اور آگے چل کر وہ اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ "کسی درجے میں بھی طبیعی اور نفسی صفات میں تعامل نہیں پایا جاتا"۔ اور یہی دو بیانات متوازیتی ہمہ روحیت کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

۴۔ پراٹ کی تعاملیت

اپنے ٹیلر لکچرز میں جن کا عنوان (Matter and spirit) (مادہ و روح) (میکلن) ہے، جے۔ بی۔ پراٹ، متوازیت، ہمہ روحیت، اور مادیت پر تنقید کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ "تعاملیت کے مخالف کوئی نظریے قابلِ قبول نہیں، اور تعامل کے خلاف جو اعتراضات ہیں ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں" "تعاملیت کے مخالف نظریات" اور اس پر عاید ہونے والے اعتراضات کو رد کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسئلۂ بدن و ذہن کا صحیح حل تعامل ہے۔ یہ نتیجہ اُس کو اس اہم سوال کی طرف لے جاتا ہے کہ آخر وہ اجزا کیا ہیں جن کے درمیان تعامل ہوتا ہے؟ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے پراٹ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ مادی دنیا ایک قسم کے "عمل" پر مشتمل ہے اور یہ عمل فطرتِ طبیعی کے تمام لامتناہی گوشوں میں جاری و ساری ہے۔

لیکن اس دنیا میں ہم یہ جانتے ہیں کہ نفوس یا شخصیتوں کا ارتقا ہوا ہے؛ اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے کردار سے ایک اور قسم کے عمل کا ظہور ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ افرادِ انسانی سے دو قسم کے اعمال کا ظہور ہوتا ہے، اور یہ دونوں قسمیں کردارِ انسانی میں ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں۔ بدن کی بہت ساری فعلیتیں محض طبیعی قوانین کے موافق ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن سب کی سب نہیں۔ بدنِ انسانی کے بعض افعال کا تعین کرنے والی قوت طبیعی و کیمیائی اعمال میں نہیں پائی جاتی بلکہ ان اعمال میں جو بالکل مختلف الماہیت ہیں اور جن کو عقلی و دماغی ارادے کے اعمال کہا جاتا ہے۔ بہت ساری حالتوں میں ارادہ، عقل، مقصد میکانکی قانون کے عمل میں مداخلت کرتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدنِ انسانی سے پیدا ہونے والا عمل اس قابل ہوتا ہے کہ بعد ظہور میکانکی حدود میں بیان کیا جائے۔ لیکن اس کا تعین میکانکی قوتوں یا شرائط سے نہیں ہوتا؛ وہ کسی باضابطہ میکانکی سلسلے کا حصّہ نہیں اور نہ اس کی پیشین گوئی کوئی ہمہ داں میکانکی دماغ رکھنے والا کر سکتا ہے، گو وہ طبیعی کائنات کے سارے واقعات اور سارے قوانین سے باخبر کیوں نہ ہو" (صفحہ ۱۸۶) پیراٹ کا یقین ہے کہ یہ ثنویتِ عمل "اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ فکرِ انسانی"۔ وہ اس کو "بنی نوعِ انسان کا فلسفہ" کہتا ہے۔

۵۔ کوہن کا نظریۂ خودکاریت[1]

سالہائے سال قبل ٹی ایچ ہکسلے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ ذہن اور دماغ میں تلازم پایا جاتا ہے اور شعور انھی ہستیوں تک محدود ہے جو دماغ رکھتی ہیں۔ مارگن ہکسلے کے نظریے کو تلازم محدود کہتا ہے تاکہ اس کا مقابلہ تلازم غیر محدود سے

[1] Automatism

باب۵ کیا جائے جس کی وہ حمایت کرتا ہے۔ اس کو زایدمظہریت بھی کہا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ذہن یا شعور دماغ کے تفاعل کا ایک نتیجہ یا زاید پیداوار ہے۔ اس نظریے کی رو سے دماغ اور ذہن کی درمیانی علی اضافت یکجانبی اضافت ہے۔ ذہن معلول ہے اور دماغ علت ہے۔ ذہن دماغ پر ہرگز عمل نہیں کرتا۔ وہ دماغ کا محض ایک زاید مظہر ہے۔ اس نظریے کو اسٹرانگ "ذی شعور خودکار" نظریہ کہتا ہے۔

ایم۔ آر کوہن اپنی جدید کتاب (Reason and Nature) (عقل وفطرت) (ہارکوٹ۔ پریس اینڈ کو) میں بدن ذہن اضافت کے مختلف نظریات کا امتحان کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ "ذی شعور خودکار" والا نظریہ ہی حقیقت میں صحیح ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ "اگر ہم بعض جسمانی کیفیتیں پیدا کریں تو ان کے ذہنی ملحقات بھی پیدا ہو جائیں گے۔ اور یہ حیات انسانی کا ایک نہایت اہم واقعہ ہے، کیونکہ تمام تعلیم اور بنی نوع انسان پر اچھے اثر کا پیدا کرنا اسی امر پر منحصر ہے کہ حسب دلخواہ ذہنی کیفیت کے پیدا کرنے کے لیے صحیح مادی پہلو یا ذرایع منتخب کیے جائیں۔" (صفحہ ۴۲۵) لیکن کوہن فوراً اس امر سے انکار کرتا ہے کہ جس علیت کا یہاں اقرار کیا جارہا ہے اس سے وہی مراد ہے جو طبیعیات اور عضویات میں لی جاتی ہے۔ "ہم نہیں جانتے کہ اس علیت کی کیا ماہیت ہے لیکن یہ امر کہ شعور طبیعیات اور عضویات کے معطیات سے کیفی طور پر مختلف ہے اس بات کا ثبوت ہے کہ جس علیت کے ذریعے دماغ ذہن کو پیدا کرتا ہے وہ اس علیت سے مختلف ہے جس کے ذریعے یہ جسمانی حرکات پیدا کرتا ہے۔

۲۔ حقیقیت آزادی اور بقا

۲۱۰ ہم یہاں پر صرف اتنی جگہ پاتے ہیں کہ حقیقیہ کے اس پہلو کی طرف

لے Conscious Automaton

حاشیہ

اشارہ کردیں جو وہ انسانی ارادے کی آزادی کی طرف اختیار کیا کرتے ہیں۔ اسٹرانگ[1] تجربی اور نظری آزادی میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر سے اس کی مراد وہ تجربہ ہے جو اس کی رائے میں ہر شخص مختلف متبادل افعال میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے اور اپنی مرضی سے اس کو پورا کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ ثانی الذکر سے اس کی مراد "ہمارے فیصلوں کے غیر معلل ہونے سے ہے" ہمیں اس کا کبھی علم نہیں ہو سکتا مگر ہم اس پر غور و فکر کر سکتے ہیں۔ تجربی آزادی کلی علیت کے بالکل متوافق ہے اور اس کا انحصار کسی طرح نظری آزادی پر نہیں۔ ہمیں صرف اس امر پر اصرار کرنے کی ضرورت ہے کہ "ارادے کو، جو حقیقت کے بعض حصوں کا ایک عملی پہلو ہے، وہ حقیقی لیکن محدود فاعلیت ضرور رکھنی چاہیے جو اس میں دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے"۔ یہ ایک عجیب و غریب بات ضرور ہے کہ ہمہ روحیت کا قائل اس امر کا اعتراف کرے کہ احساس کا تعلق مطلقاً ہر وجود سے ہے، اور یہ کہے کہ "ارادہ حقیقت کے بعض حصوں کا ایک عملی پہلو ہے" اور "دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہے" لیکن ٹھیک یہی اسٹرانگ کا خیال ہے۔ پراٹ کی بھی دراصل یہی رائے ہے، لیکن یہ اس کے نظریۂ تعامل کی صورت سے زیادہ متوافق ہے۔ بہ نسبت اسٹرانگ کی ہمہ روحیت کے۔ ہولٹ انکار کرتا ہے کہ جبر و قدر میں کوئی تضاد ہے، اور اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ ہر وہ شخص آزاد ہے "جس کے افعال اس کے مقاصد کا تحقق کرتے ہیں"۔ اس کو وہ عملی آزادی کہتا ہے "یہ سوال کہ اس کے مقاصد کہاں سے آئے اتنا ہی غیر متعلق و بے معنی ہے جتنے کہ بعض دوسرے سوالات جو ہم جانتے ہیں" (صفحہ ۲۹۵) مارٹن اور الگزنڈر اپنے آزادی کے نظریے کو اپنے ہمہ دنہ کے نظریے سے مربوط کرتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ ہر جدید فعل اور ہر جدید قوت بارزہ ایک غیر متعین خاصیت رکھتی ہے۔ ہر ایک ناقابل پیشین گوئی ہے، لہذا ہر ایک آزاد ہے۔

---

[1] دیکھو بالخصوص سی لائیڈ مارگن کا مضمون "آزادی و جبروز" ہبرٹ جرنل جولائی سنہ ۱۹۲۹ء اسٹرانگ سے جو اقتباس دیا گیا ہے اس کے لیے اور عمومی طور پر اس کے آزادی کے نظریے کے لیے

۲۱۱
باب ۵

کوہن کا اصرار ہے کہ انسانی آزادی کا شعور ان "قابلِ دریافت یکسانیتوں" کے بالکل متوافق ہے جو کردارِ انسانی کی خصوصیت ہے۔ وہ پیرس کے ٹائی کزم والے نظریے کو قبول کرتا ہے جس کی رو سے مادی و نفسی فطرت میں جدت مطلقہ پائی جاتی ہے۔

جہاں تک کہ بقائے روح کا تعلق ہے چند ہی حقیقیہ اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ بقا کا لفظ ان کی تصانیف میں شاذونادر ہی آتا ہے۔ دراصل شعور کے متعلق ان کا فطرتی تصور شخصی بقا کے یقین کا مانع ہے۔ الگزنڈر صاف صاف کہتا ہے: "اگر ہمیں تجربے کے اشارے پر چلنا ہے تو ہمیں یقین کرنا چاہیے کہ حیاتِ آتیہ کا دعویٰ غلطی پر مبنی ہے" (جلد دوم صفحہ ۴۲۴) پیراٹ دوسرے حقیقیہ کی بہ نسبت بقائے روح کے یقین کو قبول کرنے پر کسی قدر زیادہ مائل نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "صرف فلسفۂ ثنویت ہی بقائے روح کے کسی بامعنی نظریے کے موافق ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ فلسفہ نہ صرف اس کے موافق ہے بلکہ اس کا احتمال ثابت کرنے کی بڑی حد تک کوشش کرتا ہے" واقعہ یہ ہے کہ پیراٹ بقائے روح کے احتمال کا قایل ہے اور اس کا خیال ہے کہ افلاطون نے فیڈو میں جو برہان پیش کیا ہے وہ اس کا ایک صحیح ثبوت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ دیکھو اس کی کتاب (The Origin of Consciousness) (اسپاکھور) کا خاتمہ۔

باب (۶)

مسئلۂ قدر و شر کا حل
حقیقیت کی رو سے

ا۔ حقیقیت کے نظریات قدر کا اصطفاف

۲۱۴ حقیقیہ نے قدر یا قیمت کے کم از کم پانچ نظریات پیش کیے ہیں۔ جن میں سے تین کا اصطفاف ایک عام نظریے کے تحت ہو سکتا ہے' یہ اضافتی نظریہ ہے۔ اضافتی نظریے کی پہلی صورت غرض والا نظریۂ قدر ہے۔ یہ قیمت کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ یہ کسی شے اور اس غرض کی درمیانی اضافت ہے جس کی یہ تشفی کرتی ہے۔ قیمت اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب کسی غرض کی تکمیل ہوتی ہے' اور سلبی قیمت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب غرض کی مخالفت کی جاتی ہے۔ جان لیرڈ اس کو تحقیقی نظریہ کہتا ہے۔ کیونکہ وہ غرض اور فعل تعین کو بہ یک سمجھتا ہے۔ لیکن آر۔ بی۔ پیری اس پر اعتراض کرتا ہے کیونکہ "لفظ تحسین پسند کرنے، خواہش کرنے وغیرہ ایسی اور اچھا سمجھنے یعنی حکم لگانے میں اختلاط پیدا کرتا ہے"۔ اس لیے ہم اس

نظریے کو اضافتی نظریے کی غرض والی شکل کہیں گے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ قیمت کو کسی ایک وجود کی دوسرے وجود کے تحفظ ذات سے نسبت قرار دیا جائے۔ جو اشیا ایک دوسرے کے ساتھ فطری الفت رکھتے ہیں وہ آپس میں قیمت کا تعلق یا اضافت بھی رکھتے ہیں۔ لیرڈ اس کو قیمت کا انتخابی نظریہ کہتا ہے کیونکہ ایک شے دوسری شے کا فطری طریقے سے انتخاب کرتی یا اس کی قدر کرتی ہے۔ اضافتی نظریے کی ایک تیسری شکل قیمت کا نظریۂ مقابلہ کہلاتی ہے۔ اس نظریے کو اختصار کے ساتھ اے۔ پی۔ برو گن نے اپنے ان مضامین میں پیش کیا جو اس نے انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس میں لکھے ہیں۔ اس کی مزید توضیح اس کتاب میں کی جائے گی جو قیمت کے نظریۂ مقابلہ پر لکھی جانے والی ہے اور عنقریب شایع ہوگی۔ برو گن کے خیال میں قیمت کا بنیادی تصور اچھائی اور برائی کی اضافت ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ سلسلۂ قیمت محدود ہے یا سلسلے کی انتہا پر کوئی شے مطلقاً بہتر پائی جاتی ہے۔ اگر کوئی شے مطلقاً بہتر ہوتی تو مطلقاً بدتر بھی ضرور کوئی شے ہوتی قیمت بہتری کے نقطۂ نظر سے ایک وجود کا دوسرے وجود کے ساتھ محض مقابلہ[1] ہے۔ ایک چوتھا نظریہ بھی ہے جس کو لیرڈ قیمت کا تفصیلی نظریہ کہتا ہے۔ یہ نظریہ قیمت کی تعریف فضیلت، صحت، و کمال کے حدود میں کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے قیمت موجودات کا ایک متحدہ کل میں جمع کرنا ہے، جو فطری فضیلت رکھتا ہے۔ جن حقیقیہ کے نزدیک یہ چاروں نظریات تشفی بخش نہیں، وہ قیمت کے ناقابل تعریف نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ قیمت کی تعریف کی ہر کوشش انسان کو ناگزیر اشتباہ میں مبتلا کرتی ہے 'یہ اشتباہ قیمت بحیثیت تجربہ بدیہی اور معیاری قیمت میں ہوتا ہے' یا آلاتی اور باطنی قیمت میں۔

[1] دیکھو بالخصوص اے۔ پی۔ برو گن کا مضمون (Objective Pluralism in the Theory of Value) (خارجی کثرتیت نظریۂ قیمت میں) جو انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس میں (جلد (۴۱) صفحہ ۲۸۷ تا صفحہ ۲۹۵) شایع ہوا ہے اسی جرنل کے مضامین ذیل دیکھو، جلد ۳۳ صفحہ ۱۱۵ تا صفحہ ۱۳۴۔ جلد ۳۴ صفحہ ۱۷۲ تا ۲۵۴؛ اور جلد ۳۵ صفحہ ۱۴۳۔ ۱۰۵۔ اسی جرنل میں میں نے جو تنقید برو گن کے نظریہ پر کی ہے اس کو بھی پڑھو جلد ۳۴ صفحہ ۱۷۵ تا صفحہ ۱۹۴۔

باب ب

ہم قیمت کے ان حقیقیتی نظریوں کو ایک جدول میں اس طرح اختصاراً پیش کر سکتے ہیں

۱۔ اضافتی نظریات قیمت	ا۔ غرض والا نظریہ ب۔ انتخابی نظریہ ج۔ نظریۂ مقابلہ

۲۔ تفصیلی نظریہ

۳۔ ناقابل تعریف نظریہ

ہم ان نظریات میں سے ہر نظریے کی ذرا تفصیل کے ساتھ توجیہ کریں گے مگر نظریۂ مقابلہ کی تفصیل ممکن نہیں کیونکہ ابھی اس کی پوری تکمیل نہیں ہوئی ہے۔

۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ

امریکہ کے جدید حقیقیت کے قائلین میں سے آر۔بی۔ پیری نے قیمت کے حقیقیتی نظریے کو پیش کرنے میں زیادہ توجہ سے کام لیا ہے۔ ۱۹۱۴ء میں اس نے ایک اہم مضمون شایع کیا جس کا عنوان (A Definition of value) (قیمت کی تعریف) تھا، اس میں اس نے اس نظریے کے اہم اصول کو بیان کر دیا ہے۔ اور ۱۹۲۶ء میں اس کی کتاب (General theory of Value) (قیمت کا عام نظریہ) شایع ہوئی جس کا دوسرا عنوان یہ تھا (Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest) (اس کے معنی اور بنیادی اصول جو غرض کے حدود میں بیان کیے گئے ہیں) اس کتاب کے دیباچے میں وہ ایک اور کتاب کے شایع کرنے کا وعدہ کرتا ہے جو اس کا تتمہ ہوگی اور اس کا عنوان (Realms of Value) (قیمت کے دائرے) ہوگا۔ لیکن یہ کتاب ابھی شایع نہیں ہوئی ہے۔ "قیمت کا نظریۂ عام" ایک عظیم الشان تصنیف ہے جس نے خاصا مباحثہ پیدا کر دیا ہے اور پیری نے اس کتاب کے شایع ہونے کے بعد

۲۱۴

باب ۲

چند اہم مضامین بھی لکھے ہیں تاکہ اپنے اساسی موضوع کو واضح کرے اور اس کی حمایت کرے[1]۔ اس طرح اس نے اپنی پختہ زندگی کے بہترین سال قیمت کے اس نہایت اور پیچیدہ اور اہم نظریے کی تکمیل کے لیے وقف کر دیے ہیں۔

سارے نظریے کا تعین غرض کے بے مثال تصور سے ہوتا ہے جس کو پیرّی کے بعض نقادوں نے ہمیشہ غلط طور سمجھا ہے، گو پیرّی نے کئی مرتبہ صاف طور پر بیان کر دیا کہ اس لفظ کو اس نے کس معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس نظریے کے ابتدائی بیان میں وہ ایک "مستقل جز کا ذکر کرتا ہے جس کو ہم میلان یا غرض کہہ سکتے ہیں" اور اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ اس کے "متنوع اقسام، شرائط و اضافات ہوتے ہیں"۔ "اس نظریے کے لیے اہم واقعہ حسی حرکی پہلوؤں کی فعلیت ہے"۔ ان مختلف پہلوؤں (مثلاً محبت و نفرت، امید و خوف، خواہش و تنفر) کی تعمیم پیرّی پسندیدگی و ناپسندیدگی کے الفاظ میں کرتا ہے، پھر کہتا ہے: "میں غرض کے لفظ کو کسی موضوع کی پسندیدگی و عدم پسندیدگی کے لیے استعمال کروں گا اور ان میں ان کی ثانوی و میلاناتی صورتوں کو بھی شامل کروں گا"[2]۔ اپنی کتاب "قیمت کے نظریۂ عام" میں وہ لکھتا ہے: "حسی حرکی زندگی کی اس غالب خصوصیت کو اس پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کی کیفیت، فعلیت، پہلو یا میلان کو ہم غرض کا نام دینا چاہتے ہیں"۔ حاشیے میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ لفظ غرض کا اصطلاحی استعمال ہے جن کو کسی نے بھی خاص اس معنی میں نہیں استعمال کیا، صفحہ ۱۱۸۔

۲۱۵

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیرّی کا نظریہ سمجھنے کے لیے غرض سے اس کی مراد کا سمجھنا کس قدر ضروری ہے۔ اور اس کے ان دو تعریفات سے یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ یہ لفظ نہایت لچکدار ہے، پسندیدگی یا غیر پسندیدگی کی سادہ سے سادہ حالت پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً پودے کا آفتاب کی طرف پلٹ جانا،

---

[1] دیکھو بالخصوص انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس جلد ۱۷، صفحہ ۴۲۹ تا صفحہ ۴۴۲، نیز جرنل آف فلاسفی، جلد ۲۸، صفحہ ۴۴۰ تا ۴۴۸ اور صفحہ ۵۱۹ تا ۵۲۶۔

[2] جرنل آف فلاسفی جلد ۱۱، صفحہ ۱۴۹ اور صفحہ ۱۵۰۔

نیز تشفی کی نہایت مرکب حالت پر بھی یہ عاید ہو سکتا ہے مثلاً جمال کے خالص مجرد تصور سے کسی فیلسوف کا لذت یاب ہونا جس کو سقراط نے فلاطون کے مکالمۂ ضیافت" (Symposium) میں بیان کیا ہے۔ اس لیے پیری کے نقاد اگر اس لفظ کو صرف انسان اور اعلیٰ حیوانات کی پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کی حد تک محدود کریں تو وہ بیشک غلطی پر ہوں گے۔ لیکن ان کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کا اطلاق صرف زندہ مظاہر ہی پر ہوتا ہے۔ پیری کا نظریۂ قیمت زیادہ تر حیاتیاتی ہے اور اس کو نفسیاتی نظریہ کہنا (جیسا کہ لیرڈ کہتا ہے) دھوکا دہ ہوگا، اِلّا اس کے کہ ہمیں یہ یاد ہو کہ پیری ہولٹ کے اس نظریے کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ پودے کے اس ردعمل سے جو وہ آفتاب کی روشنی پر کرتا ہے ایک شعوری عمودی تراش کا تعین ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید حقیقیت کے حامی جہاں تک کہ تثمین کا تعلق ہے کسی پودے کی پسندیدگی اور کسی فیلسوف یا حکیم کی پسندیدگی میں کوئی حقیقی فرق تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں سے کسی ایک کی پسندیدگی کی تشفی قیمت کی تشکیل کرتی ہے۔

پیری بالخصوص اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ کسی شے سے کسی غرض کی تشفی صرف عمومی قیمت کا تعین کرتی ہے۔ یہ تو مانی ہوئی بات ہے کہ قیمت کے بہت سارے انواع و اقسام ہیں لیکن پیری کے نظریے کی رو سے ان انواع و اقسام میں سے ہر قسم عمومی قیمت پر مشتمل ہوتی ہے، یا اس کی تشکیل غرض کی تشفی سے ہوتی ہے۔ پودے کی زندگی کے درجے پر ہم قیمت کی تین اہم کیفیتوں سے مختصر طور پر بحث کریں گے۔ فرض کرو کہ ایک پودا م ہے اور اس کی ایک غرض ہے "س"، جیسے پودے کا روشنی کو پسند کرنا۔ پھر فرض کرو کہ ایک معروض "ا" آفتاب کے شعاعوں کا اس مخصوص پودے پر گرنا ہے۔ اس سے ہمیں قیمت کی ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ واحد غرض س ہے اور معروض "ا" ہے اور "ا" س کی تشفی کی اضافت رکھتا ہے۔ اب ہم اس حالت میں اور پیچیدگی پیدا کریں گے۔ اور وہ اس امر کا اضافہ کر کے کہ ایک دوسری غرض ہیں اور دوسرا معروض ب ہے، ش پودے کا پانی کو پسند کرتا ہے اور ب پودے پر خفیف بارش کا برسنا ہے۔ اس سے ہمیں اسی کیفیت کی دو قیمتیں حاصل ہوتی ہیں۔

باب ۲۱۶

جب آفتاب پودے پر چمکتا ہے تو قیمت کی تخلیق ہوتی ہے، اور جب پودے پر بارش ہوتی ہے تو بھی قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ لیکن اب فرض کرو کہ ایک مدت تک امساکِ باراں رہا اور اس مخصوص پودے پر آفتاب بہت تیزی کے ساتھ بہت زیادہ مدت تک ضو فشاں رہا۔ اب غرض س اور اس کا معروض ب غرض س اور اس کے معروض ا پر مرجح ہوگا۔ ایک موضوع کا کسی غرض کو دوسری غرض پر ترجیح دینا قیمت کی دوسری کیفیت کا تعین کرنا ہے۔ ایک تیسری کیفیت کا تعین اس اضافت سے ہوتا ہے جو ایک شے ا یا ب سے رکھتی ہے جو ا یا ب کو وجود میں لاتی ہے یا معدوم کرتی ہے۔ اس کو ہم ج کہیں گے۔ فرض کرو کہ بارش ہونے میں تاخیر ہوئی اور کسی شخص نے پودے کو نل سے پانی پہنچایا۔ اب نل کے ذریعے پانی کا پہنچانا ج ہے کیونکہ وہ پودے کے لیے پانی کو معرضِ وجود میں لے آتا ہے۔ اگر اب پودے کو یہ معلوم ہو سکتا کہ ج ب کی جگہ لے سکتی ہے تو وہ ج کو پسند کرتا۔ لیکن گو پودا یہ نہیں جانتا تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ج ثانوی بھی میں قیمت رکھتی ہے۔ اس کا مخصوص نتیجہ ایک غرض کی تشفی ہے، وہ قیمت رکھتی ہے۔ یہ ہیں تین کیفیتیں قیمت کی، جن میں سے ہر ایک میں قیمت کی عمومی ماہیت ہوتی ہے جو کسی غرض اور کسی معروض کی درمیانی اضافت کا نام ہے۔ ہم نے ان تینوں صورتوں کی تمثیل پودے کی زندگی سے محض اس لیے دی ہے کہ یہ بتائیں کہ پیری کے نظریے کی وہ توجیہات کس قدر غلط ہیں جو اس کو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حد تک محدود کر دیتی ہیں۔ یہ اس حد تک محدود نہیں۔ حد غرض کا اطلاق کسی بھی قسم کی پسندیدگی و غیر پسندیدگی پر ہوتا ہے، یعنی ہر قسم کے حسی حرکی پہلو پر خواہ وہ پودے ہی کا کیوں نہ ہو۔ اسی واسطے پیری نے ان الفاظ کو (کیفیت، فعل پہلو یا میلان پسندیدگی یا غیر پسندیدگی) خطِ رقاعی میں لکھا اور اسی واسطے وہ بجائے حسی ارادی کے لفظ کے حسی حرکی کا لفظ استعمال کرتا ہے، اور اسی طرح میلان کا لفظ۔ اس میں شک نہیں کہ قیمت کی تینوں صورتیں (جن کا اوپر ذکر کیا گیا) اور دوسری صورتیں انسانی درجے میں نہایت اہم بن جاتی ہیں۔ پیری کے نظریے کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ وہ ہمیں معاشیاتی، اخلاقی، جمالیاتی،

باب ۶

علمی، اجتماعی اور مذہبی قیمتوں کو عمومی قیمت ہی کی انواع سمجھنے کے قابل بناتا ہے۔

لہذا پیری اپنے نظریے کو اقدار کے اصطفاف کے ایک نئے اصول کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ وہ بالخصوص اقداریاتی اصطفاف کی تردید کرتا ہے جس کو اربن اور دوسرے تصوریہ نے استعمال کیا ہے اور جس کی اوپر کے صفحات میں توضیح کی گئی (دیکھو حصہ دوم باب ۶) وہ ان معیارات پر مبنی ہے جن سے قیمتوں کے درجے مقرر کیے جاتے ہیں اور ان کو صحیح ثابت کیا جاتا ہے لیکن قیمتوں کے اصطفاف کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا غرض کی مختلف صورتوں کے حدود میں یا ان مختلف اضافتوں کے حدود میں اصطفاف کیا جائے جو اشیاء اپنے اغراض کے ساتھ رکھتی ہیں۔ تین صورتیں جن کا اوپر امتیاز کیا گیا اول الذکر طریقے پر مبنی ہیں۔ دوسرے امتیازات جو ممکن ہیں اور قیمتی بھی ہیں اور جن میں سے ہر ایک سے مختلف اصطفاف حاصل ہوتے ہیں یہ ہیں: "ایجابی، سلبی، متقدم و متواتر، بالقوی، بالفعل، منقاد و متعدد، موضوعی و معروضی، بدیہی، غیر بدیہی، یا شخصی و اجتماعی (صفحہ ۳۹۴) ایسے اصول تقسیم کے استعمال کرنے سے ہم یا تو ان اشیاء کا اصطفاف کر سکتے ہیں جو اغراض کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں یا خود ان اغراض کا۔ پیری اعتراف کرتا ہے کہ غرض کی انواع اس قدر بے شمار ہیں کہ یہ طریقہ ضروری طور پر نہایت تفصیلی و منطقی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا بہتر ہے کہ "غرض کے عظیم الشان مراکز، سائنس، ضمیر، فن، صنعت، مملکت اور کلیسا ہیں"، اور قیمت کی نا متناہی قسموں کو انھی بنیادی اجناس کی تحت جمع کرنا اچھا ہے۔ لہذا جہاں تک انسانی قیمتوں کا تعلق ہے قیمتیں یہ ہوں گی: علمی، اخلاقی، جمالیاتی، معاشیاتی، سیاسی، یا اجتماعی اور مذہبی۔

۲۱۷

۳ قیمت کا انتخابی نظریہ

جان لیرڈ اپنی کتاب (The Idea of Value) (تصورِ قیمت) میں پیری کے

نظریے پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ ایک نہایت محدود نظریہ ہے کیونکہ وہ قیمت کو نفسیاتی معنی کے لحاظ سے غرض کی حد تک محدود کر دیتا ہے۔ ہم نے اوپر یہ بات صاف کر دی ہے کہ اگر ہم قیمت کے معنی صرف عمومی قیمت کے لیں تو پھر یہ اعتراض پیری کے نظریے کی غلط فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پیری کے نظریۂ قیمت عمومی کا دائرہ جتنا کہ لیرڈ تسلیم کرتا ہے اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لیکن سلسلۂ فطرت میں وہ ذی حیات موجودات سے نیچے نہیں اترتا۔ مثلاً مقناطیس کا لوہے سے تعلق پیری کے نزدیک کسی قیمت کی تعبیر نہیں کرے گا، ہاں اگر ہمیں کوئی ایسی غرض شامل ہو جو اس کو ایک ثانوی قیمت قرار دے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، تو یہ اور بات ہے۔ لیکن فطری انتخاب کے نظریے

۲۱۸

کی رو سے یہ تعلق یا اضافت بھی ایک قیمت ہو گی۔ لہٰذا لیرڈ اس امر کے ماننے میں تو حق بجانب ہے کہ فطری انتخاب کا نظریہ غرض والے نظریے سے دائرے میں وسیع ہے اور اس پر حاوی ہے، گو وہ غرض والے نظریے کو نفسیاتی غرض یا ایسے اغراض تک محدود کرنے میں جو صرف انسان یا اعلیٰ تر حیوانات میں پائے جاتے ہیں، بیشک غلطی پر ہے۔ فطری انتخاب کا نظریہ یہ امر تسلیم کرتا ہے کہ تمام فطری موجودات دوسرے موجودات کی طرف میلان کا اظہار کرتے ہیں۔ بلورہ اپنے ماحول کی طرف یہ میلان ظاہر کرتا ہے اور بلورہ کی تشکیل کا عمل فطری انتخاب کی ایک مثال ہے۔ ایک دوسری عمدہ مثال کیمیا کا عملِ نفوذ ہے، یا کوئی دوسرا کیمیائی عمل۔ بالفاظ دیگر ہم یہ جانتے ہیں کہ غیر ذی حیات موجودات اور ذی حیات عضویتیں ایک دوسرے کے ساتھ انجذاب واندفاع کے عمل کا اظہار کرتی ہیں۔ ایک وجود کے دوسرے وجود کی طرف اس میلان کے، خواہ یہ وجود زندہ ہو یا مردہ، جو فطرت میں عام طور پر پایا جاتا ہے، لیرڈ فطری انتخاب کہتا ہے۔ اور فطری انتخاب کا نظریۂ قیمت کی تعریف اسی اضافت کے حدود میں کرتا ہے۔ فطری انتخاب ایک ایسا اصول ہے کہ اس کی بہت توسیع ہو سکتی ہے کیونکہ کوئی شے ایسی نہیں جو دوسری شے کے ساتھ میلان کی اضافت نہ رکھتی ہو۔

لیرڈ فطری انتخاب کے دو طریقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ ان میں سے

باب

ایک کو وہ منطقی مناسبت کہتا ہے۔ اگر ہم سے پوچھا جائے کہ یہ منطقی مناسبت کیا ہے تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔" ایک نہایت نازک اور منظم قسم کا امتیاز جو مناسب وغیر مناسب اشیا میں پایا جاتا ہے اس صداقت کو فرض کرتا ہے کہ کوئی ایسی شے بھی پائی جاتی ہے جس کو مناسبت کہتے ہیں اور چونکہ مناسبت خود تمام منطق کی شرط ہے لہذا اس کو بالآخر اپنی اصلی وحقیقی پاکی وصفائی کی حالت میں تسلیم کر لینا چاہیئے" (صفحہ ۹۶)
اس طرح منطقی مناسبت ناقابلِ تعریف ہے۔ دوسری صورت جو فطری انتخاب اختیار کرتا ہے علیت ہے۔ یہ بھی بالآخر ناقابلِ تعریف ہے، لیکن ہر حقیقی علیت کی حالت میں ہمیں قابلِ التفات وناقابلِ التفات شے میں امتیاز کرنا چاہیے اور یہ فطری انتخاب کے مساوی ہے۔ بعض موجودات کا ایک دوسرے سے تعلق ہوتا ہے اور بعض کا نہیں۔" ایک شے اپنے کو اسی صورت میں قایم رکھتی ہے جب وہ دوسری اشیا کا لحاظ رکھتی ہے، ان میں بعض کو اپنے مانند بناتی ہے، بعض کو ملتطف کرتی ہے، بعض سے دوستانہ یا مدافعانہ تعلقات قائم کرتی ہے، اور یہ سب کچھ غیر ذہنی طریقے سے (جیسا کہ میکن نے بتلایا تھا) اور (بعض وقت) ذہنی طریقے سے بھی" (صفحہ ۹۹)۔

۲۱۹

لیرڈ آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ فطری انتخاب" بالکلیہ شعور کے درجے کے نیچے ہو اور ان اشیا میں قابل دریافت ہو جن میں شعور بالکل نہیں ہوتا گو اس میں شک نہیں کہ یہ ذی شعور ہستیوں اور ان کے شعوری تجربے میں بھی قابلِ دریافت ہے" (صفحہ ۱۰۰) ظاہر ہے کہ لیرڈ ہمہ روحیت کا قائل نہیں فطری انتخاب کی واحد خصوصیت جو قیمت کے لیے ضروری ہے فاعلانہ انتخاب ہے اور ساتھ ساتھ وہ ردِ عمل جو منتخبہ شے سے اس انتخاب کی طرف سرزد ہوتا ہے۔ تمام فطری انتخاب کا مبنیٰ وہ مخصوص تنوعات ہیں جو کائنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن "یہ کہنا کہ کائنات فطری انتخاب کا استعمال کرتی ہے بے معنیٰ ہے۔ کائنات کسی شے کی جانب داری نہیں کرتی اور نہ کسی چیز کا خاص طور پر لحاظ کرتی ہے۔ اس کے برخلاف فطری انتخاب اس طریقے کو بیان کرتا ہے جس کی رو سے مخصوص اشیا جانب داری کرتی ہیں، اور خاص طور پر لحاظ کرتی ہیں، ہر شے کا نہیں بلکہ خاص خاص

باب ۵ اشیا کا" (صفحہ ۱۱۲)۔ ظاہر ہے کہ لیرڈ نہ وحدیت کا قائل ہے اور نہ مطلقیت کا بلکہ وہ کثرتیت کا حامی ہے جس حد تک کہ وہ قیمت کے فطری انتخاب والے نظریے کو تسلیم کرتا ہے۔

اس طرح یہ نظریہ دائرے میں غرض والے نظریے سے زیادہ وسیع ہے۔ لیکن وہ اس نظریے کے اضافی خصوصیت میں حصّہ لیتا ہے۔ دونوں نظریات کی رو سے ہر قیمت ایک وجود کی دوسرے وجود کے ساتھ مخصوص اضافت ہے۔ غرض والے نظریے کی رو سے ان موجودات میں سے ایک (حیاتیاتی میلان کے اصطلاحی معنی میں) غرض ہونی چاہیے۔ لیکن انتخابی نظریے کی رو سے یہ ضروری نہیں کہ یہ غرض ہو خواہ حیاتیاتی معنیٰ میں یا نفسیاتی معنیٰ میں۔ مقناطیس کا لوہے کے ریزوں کو کھینچنا اور ان کا اس کو چمٹ کر ردِعمل کرنا، اس نظریے کی رو سے قیمت کی تخلیق کرتا ہے، اسی طرح جس طرح کہ ایمبا کا غذا کے ٹکڑوں کو ہضم کرنا یا ایک انسان کا رافیل کی اتاری ہوئی حضرت مریم والی تصویر کو پسند کرنا۔ چنانچہ لیرڈ کہتا ہے "ایک نظری انتخاب اتنا ہی مخصوص ہے جتنا کہ دوسرا فطری انتخاب" اور کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ جہاں کہیں فطری انتخاب عمل میں آتا ہے وہاں قیمت کی تخلیق ہوتی ہے؟

۴۔ قیمت کا تفضیلی نظریہ

۲۴۰ فطری انتخاب کا نظریہ قیمت کی تعریف ایک خاص نقطۂ نظر کے حوالے سے کرتا ہے۔ مثلاً جب ایک شیر بچے کو پکڑتا ہے تو شیر کے نقطۂ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اگر بچہ شیر سے بچ جاتا ہے تو بچے کے نقطۂ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ یہاں دو انتخابی خیر ہیں جو ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اب تفضیلی نظریہ اس امر سے تعلق رکھتا ہے جو بذاتہ خیر ہے قطع نظر کسی

مخصوص نقطۂ نظر کے۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کی رہائی اس کے پکڑے جانے سے اعلیٰ و افضل ہے؟ اگر ایسا ہے تو ہم میں ایسی عقلی بصیرت موجود ہونی چاہیے جس کی وجہ سے ہم ایک قیمت میں، دوسری کی بہ نسبت، عظیم تر فضیلت کا ادراک کر سکیں۔ اس نقطۂ نظر سے ہم بعض فطری انتخابات کو باطل بلکہ بد قرار دے کر ان کو رد کر سکتے ہیں۔ لہٰذا اس نظریے میں جو قیمت کی فطری انتخاب اور غرض کے حدود میں تعریف کرتا ہے اور اس نظریے میں جو قیمت کی فضیلت و بزرگی کی حدود میں تعریف کرتا ہے ایک بنیادی اور ناقابل مصالحت تضاد و تخالف پایا جاتا ہے۔

اب فضیلت کی تعریف کیا ہو سکتی ہے؟ اس سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربے کا ایک واقعہ ہے۔ لیرڈ اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کہ فضیلت یا خوبی سے مراد وسعت مکانی یا طول زمانی نہیں بن جانسن کے خوبصورت اشعار نقل کرتا ہے (جس کا ترجمہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے)۔

زندگی کیا ہے اگر اس کی پیمائش مکان سے کی جائے،

اور افعال سے نہیں؟

یہ درخت کی طرح صرف قد و قامت ہی میں بڑھنا نہیں

جو آدمی کو بہتر بناتا ہے:

یا بلوط کی طرح تین سو سال تک کھڑا رہنا،

اور بالآخر خشک و بے برگ و بار ہو کر کندے کی طرح گر جانا

یک روزہ سوسن

ماہ مئی میں کتنی حسین و دلکش نظر آتی ہے!

گو وہ اسی رات شاخ سے جھڑ جاتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے:

گویا کہ وہ ایک نور کا پودا اور پھول تھی۔

ہم چھوٹے پیمانے ہی پر حسن سے کیف اندوز ہوتے ہیں

اور چھوٹے ہی پیمانے میں زندگی کامل ہو سکتی ہے!!

ہم ان خوبیوں کی تعریف کس طرح کر سکتے ہیں جو یہ نظم سوسن یک روزہ کیلیے

باب دعویٰ کرتی ہے یا جو ڈیوریر کی "تصلیب" میں پائی جانے والی تناسبات یا بچے کی مختصر زندگی میں ہوتی ہیں!

۲۲۱ دوسرے حقیقیہ کی بہ نسبت جی۔ای۔ مور نے اس مسئلے پر زیادہ دماغ کھپایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ باطنی قیمت، یا خیر، من حیث ہی، کلیات یا "عضوی وحدتوں" کا محمول ہے۔ تاہم کوئی ایسا واحد محمول نہیں پایا جاتا جو تمام کلیات یا وحدتوں کا محمول ہو، سوائے اس کے کہ کوئی ذی عقل ہستی یہ حکم لگائے کہ ایسی وحدت کا تنہا و بذات خود پایا جانا اس کے اس طرح نہ پائے جانے سے بہتر ہے۔ لہذا ہر فضیلت، ہر باطنی قیمت، مطلقاً بے مثال ہوتی ہے اور اس کی تشکیل اس مخصوص عضویت سے ہوتی ہے جو وہ عضوی وحدت کے طور پر رکھتی ہے۔ مور اس کو قیمت کی "باطنیت" کہتا ہے۔ ہر باطنی قیمت قائم بالذات ہوتی ہے۔ وہ باطنی طور پر ان اضافات سے قائم ہوتی ہے جو اس کی وحدت عضوی کی تشکیل کرتی ہیں۔ اور باطنی قیمت کل کی قیمت ہوتی ہے، یہ مختلف حصص کی قیمتوں سے جدا ہے جو اس کی تشکیل کرتے ہیں۔ "اس امر کے ماننے سے کہ قیمت کی کچھ قسمیں باطنی ہوتی ہیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کا محمول بھی ایسا ہوتا ہے جو دوسرے محمول سے جس کو ہمیں اور تصورتوں میں تسلیم کرنا پڑتا بالکل مختلف ہے اور یہ شاید بے مثال و یکتا بھی ہے۔" اس محمول کی مور اس طرح تعریف کرتا ہے: "یہ کہنا کہ قیمت کی ایک قسم باطنی ہے صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا کسی شے میں یہ قیمت پائی جاتی ہے اور کس درجے کی حد تک پائی جاتی ہے صرف اس شے کی ماہیت باطنی پر موقوف ہے" اور وہ سمجھتا ہے کہ اس جملے سے کہ "صرف اس شے کی باطنی ماہیت پر موقوف ہے" اس کی مراد دو چیزیں ہیں: (۱) "کسی ایک شے واحد کے لیے ناممکن ہے کہ اس قسم کی قیمت اس میں ایک وقت اور حالات کے ایک مجموعے میں تو پائی جائے، لیکن دوسرے وقت اور حالات کے دوسرے مجموعے میں کسی قدر مختلف درجے میں پائی جائے۔" بالفاظ دیگر جب باطنی قیمت ایک دفعہ کسی شے میں پائی جاتی ہے تو ہمیشہ بالکل اسی درجے میں پائی جائے گی (۲) "اگر کسی شے میں ایک قسم کی

باب ۶

باطنی قیمت ایک خاص درجے کی حد تک پائی جاتی ہے، تو نہ صرف قیمت اس شے میں ہر حالت میں اس درجے کی حد تک پائی جائے گی بلکہ کسی دوسری شے میں بھی جو اس کے بالکل مماثل ہو تمام حالتوں میں بالکل اسی درجے کی حد تک پائی جائے گی۔[1] تاہم باطنی قیمت کو کسی کل کی ایک صفت یا خاصیت نہیں قرار دینا چاہیے کیونکہ اس طرح تو وہ اس کل کا ایک حصہ ہو جائے گی جس کو اس کل کے کامل بیان میں شامل کرنا ہوگا۔ لیکن ہم اس وحدت عضوی کا کامل بیان پیش کر سکتے ہیں جس میں یہ باطنی قیمت پائی جاتی ہے بغیر اس قیمت کا ذکر کرنے کے۔ لہٰذا یہ قیمت اس وحدت عضوی کی کوئی صفت یا خاصیت نہیں ہو سکتی۔ اور اسی وجہ سے مور نے اوپر کہا ہے کہ یہ ایک بے مثال محمول ہے۔

۲۲۲

تو پھر مور کے تفصیلی نظریۂ قیمت کی رو سے باطنی قیمت یا فضیلت کیا ہے؟ وہ عضوی وحدتوں کا ایک مخصوص محمول ہے جو ہر کسی دوسرے محمول سے جدا اور مختلف ہے۔ یہ محمول وہ نہیں ہو جو ان وحدتوں کی متفرق خواص یا اجزا کی قیمتیں ہیں بلکہ اس کا تعلق اس مخصوص طریقے سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ باطنی طور پر عضویت پذیر ہوتی ہیں۔ باطنی قیمت کی تعریف میں ہم اسی حد تک جا سکتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ قیمت کا تفصیلی نظریہ ہے نہ کہ اضافتی۔

۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابل تعریف ہے

ہم نے دیکھا کہ لیرڈ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ انتخاب فطری ایک ایسا اصول ہے جو بالآخر ناقابل تعریف ہے، اور مور بھی اعتراف کرتا ہے کہ عضوی وحدتوں کا

---

[1] دیکھو جی۔ ای۔ مور کی کتاب (Philosophical Studties) (فلسفیانہ مضامین) صفحہ ۲۶۰ و مابعد (ہارکورٹ، بریس اینڈ کو)۔

باب ۱ بے مثال محمول جو ان کو فضایل قرار دیتا ہے بالآخر ناقابلِ تعریف ہے۔ اس طرح یہ دونوں نظریات قیمت کی ماہیت کے ایک ایسے جزو تک جا کر ٹھہر جاتے ہیں جو ناقابلِ تعریف ہے۔ لیرڈ اور مور دونوں کا اعتراف ہے اور بالآخر دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ قیمت درحقیقت ناقابلِ تعریف ہے۔ لیرڈ کہتا ہے کہ "قیمت ایک مبہم لفظ ہے جس میں انتخابی و تثمینی دونوں اقدار اور تفضیلی بصیرت شامل ہیں"۔ تفضیلی بصیرت سے اس کی مراد کسی عضوی وحدت میں فضیلت کا تسلیم کرنا ہے۔ آگے وہ لکھتا ہے: "اکثر اقوام کی مروجہ زبان میں قیمت کے مسلمہ ابہام کا خیال رکھتے ہوئے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں کہ تصورِ قیمت میں دقّت و صحت پیدا کرنے کی کوشش کا انجام ایسے ابہام کی صورت میں نمایاں ہوا جو وسعت میں تو کم لیکن شدت میں زیادہ ہے" (ایضاً صفحہ ۳۲۲) سنتیانا بھی اسی نظریے کی تائید کرتا ہے جو قیمت کو ناقابلِ تعریف قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی نہایت قابلانہ تائید ایس سی پیپر نے اپنے دو مضامین میں کی ہے جن کے عنوان یہ ہیں

۲۲۳ (The Equivocation of Value) (ابہامِ قیمت) اور (Standard value) (معیاری قیمت)، ان کی اشاعت یونیورسٹی آف کالیفورنیا پبلیکیشنس جلد ۴ و ۷ میں ہوئی ہے۔ پیپر کہتا ہے: "بدیہی و معیاری قیمت کے درمیان ایک خلیج حائل ہے۔ ہم اول الذکر سے عبور کر کے نہ ثانی الذکر تک پہنچ سکتے ہیں اور نہ ثانی الذکر سے اول الذکر تک۔ یہ ہر طرح ناقابلِ عبور ہے۔" (جلد ۴، صفحہ ۲۳۱)۔

حاصل یہ کہ حقیقیہ مسئلۂ قیمت کو اس طرح حل نہیں کر سکتے کہ اضافی و مطلق، آلاتی و باطنی دونوں قیمتوں کے ساتھ پوری طرح انصاف ہو سکے۔ یا تو وہ تمام قیمتوں کو اضافی قیمت میں تحویل کر دیتے ہیں جیسا کہ غرض، انتخاب اور مقابلے کے نظریات میں ہوتا ہے، یا قیمت کے دو انواع کو مانتے ہیں جو آپس میں متناقض اور ناقابلِ مصالحت ہیں۔

۶۔ حقیقیت اور مسئلۂ شر

قیمت کے غرض والے نظریے کی رو سے شر سلبی قیمت ہے اور اس کے

معنی یہ ہیں کہ شر پسند کی مخالفت یا جذبۂ تنفر کی تشفی ہے۔ لیکن شر کا یہاں کوئی سوال نہیں سوائے اس کے کہ دنیا کی تدریجی طور پر کس طرح اصلاح کی جائے تاکہ غرض کی تشفی کی کل مقدار زیادہ ہو سکے۔ فطری انتخاب کے نظریے کی رو سے شر اسی ہستی کے نقطۂ نظر سے شر کہلائے گا جو تنازع للبقا میں اپنے وجود کو ضائع کر رہی ہے چنانچہ جو شے مکھی کے نقطۂ نظر سے شر ہے وہ مکڑی کے نقطۂ نظر سے خیر ہے جو اس کو اپنے جال میں پکڑ رہی ہے۔ نظریۂ مقابلہ کی رو سے شر کی تعریف بھلائی برائی کی اضافت سے کی جاتی ہے اور کسی دوسری اضافی قیمت کے مقابلے میں وہ قیمت کے محض درجے کا معاملہ ہے۔ تفضیلی نظریے کی رو سے فضیلت یا خوبی کے تو درجے ہیں لیکن باطنی شر کا وجود نہیں اس کے برخلاف جو اشیاء بذات خود شر معلوم ہوتی ہیں وہ کسی عضوی وحدت میں جو باطنی قیمت رکھتی ہے خیر ہو سکتی ہیں۔ عام طور پر کہا جا سکتا ہے کہ حقیقیہ کو اس روایتی مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں کہ شر کے وجود کی اس عقیدے کے ساتھ کس طرح مطابقت پیدا کی جائے کہ خدا ہمہ خیر ہے کیونکہ یا تو وہ خدا کے وجود کا انکار کرتے ہیں یا الوہیت کو ایسی صفت قرار دیتے ہیں جو ابھی ہر وز کرنے والی ہے اور جو ماورائے خیر و شر ہے۔ در حقیقت حقیقیہ محض کرتے ہیں کہ حقیقت تصوریت سے بہتر ہے کیونکہ حقیقت کے لیے شر کا صرف ایک ہی سوال ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح دور کیا جائے۔

۲۲۴

باب (۷)

حقیقیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

حقیقیت پر عام تنقید

۲۲۵ بحیثیت فلسفہ حقیقیت کے اساسی استقام میں سے ایک سُقم یہ ہے کہ وہ فلسفے کے انتقادی پہلو پر نہایت مبالغہ آمیز طریقے سے زور دیتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حقیقیت جدیدہ تصوریت کے خلاف مجادلے و معارضے کے طور پر پیدا ہوئی اور انتقادی حقیقیت جدید حقیقیت کے مجادلے کے طور پر۔ امریکی حقیقیت کی یہ دونوں صورتیں زیادہ تر ہر شخص اور ہر شئے پر تنقید کرتی رہی ہیں اور اکثر یہ تنقید محض ادعائیت اور نرے تعصب کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ بالخصوص انگریزی حقیقیہ رسل، براڈ، مور، اور لیرڈ اپنی تنقیدی فطانت و تیز فہمی میں مشہور رہے ہیں۔ صرف وائٹ ہڈ اور الگزنڈر نے محض تعمیری طریقے سے کام لیا ہے اور تنقید کو ایک متوافق نظریے کی تعمیر کے تحت رکھا ہے۔ دوسرے حقیقیہ کا زیادہ تر دارومدار اس قسم کی حجت پر رہا ہے کہ ایک نقطۂ نظر محض اس لیے صحیح ہے کہ دوسرے نقاط نظر ناقص ہیں۔ اور اکثر یہ دوسرا نظریہ ایک حقیر شئے ثابت ہوتا ہے۔

باب ۳

ارسطو کی روایتی منطق میں اس قسم کے استدلال کو مغالطۂ ابہام الذہول کہا جاتا ہے۔

خود ای بی مپاک گلوری جو امریکا کا ایک قابل ترین حامی حقیقیت ہے حقیقیت کے اس نقص کو اس طرح ادا کرتا ہے: "اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ حد سے زیادہ تیقن رہا ہے۔ وحدیہ اپنی وحدیت کے متعلق ادعا پسند رہے ہیں (اس کی مراد حقیقیتی وحدیہ سے ہے) اور ثنویہ نے اپنی ثنویت پر اصرار کرنے میں کچھ کم ادعایت سے کام نہیں لیا۔ ایک زیادہ محتاط تجربی مفروضی پہلو جس کے ساتھ یہ کوشش بھی ہو کہ مخالف کے خیالات کو ہمدردی کے ساتھ سمجھا جائے زیادہ مناسب ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مخالف کے کسی تصور کو اس کے تصورات کے سارے نظام میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی جائے۔[1]" تاہم حقیقیہ میں سے کوئی مپاک گلوری سے زیادہ اپنی تنقیدی قطعیات سے محظوظ نہیں ہوتا اور نہ کوئی اس سے زیادہ اپنے مخالف کے حیات پر تیز و برّاں اعتراضات وارد کرتا ہے۔ اسی نے تو یہ کہا تھا کہ "میرا تو حال اس آئرشمین کا سا ہے جس نے لڑائی ہوتی دیکھ کر اپنا کوٹ نکال پھینکا، آستینیں چڑھائیں اور پوچھا کیا یہ خانگی لڑائی ہے یا ہر شخص حصہ لے سکتا ہے؟" اور حقیقیہ کے تنقیدات کے حجم کا اندازہ کرتے ہوئے تو یہ معلوم ہوتا ان میں سے بہت ساروں کا حال اسی آئرشمین کا سا ہے۔

نکات کی توضیح کا ایک طریقہ ہونے، نئے مسائل روشنی میں لانے اور فلسفے میں نئی روح پھونکنے کی وجہ سے ہم فلسفیانہ مناقشے و مجادلے کی قیمت کی پوری طرح قدر کر سکتے ہیں، بغیر مناقشے کو فلسفیانہ طریقے کا بنیادی اصول قرار دیئے گئے جیسا کہ (مثلاً) لوجائے (اے، او) کا عمل ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "یہ صحیح ہے کہ فلاسفہ میں موثر اشتراک عمل زیادہ تر اختلاف و تباین ہی کی وجہ سے ہوتا ہے"۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سارے فحول فلاسفہ (جو اپنے ہمعصر استدلالیوں کی اڑائی ہوئی خاک سے اتنے ہی بلند ہیں جتنی کہ ایک سر بفلک پہاڑ کی چوٹی کہر کے الّٰہ بادلوں سے بلند

۲۲۶

---

[1] فلاسوفیکل ریویو جلد ۴ صفحہ ۲۶۵۔

ہاٹ

ہوتی ہے جو اس کے دامن کو گھیرے رہتے ہیں") وہ مفکرین ہیں جنھوں نے اپنے اوریجنل تصورات کی تحصیل تعمیری طریقے سے کی ہے نہ کہ تنقیدی طریقے سے۔ یہ کانٹ تک کے متعلق صحیح ہے، جو لغایت درجہ انتقاد پسند فلسفی تھا، جیسا کہ اس کے مشہور اعتراف سے ظاہر ہے کہ ڈیوڈ ہیوم نے اس کو خواب ادعائیت سے بیدار کیا۔ ہم یہ حق رکھتے ہیں (گو یہ ہمارا فرض نہ سہی) کہ اس فلسفے کو شک کی نگاہ سے دیکھیں جو ہمیشہ اپنے مخالفین کے اقوال پر حملے کرتا رہتا ہے۔ زیادہ صحیح چیز تو یہ ہوگی کہ ہم یہ پتا لگانے کی کوشش کریں کہ مخالف کے نظریے کے کس قدر حصے کو ہم اس نظریے میں جذب کر سکتے ہیں جس کے ہم خود قائل ہیں۔ لیکن بہت کم حقیقیہ ایسے ہیں جو مناقشے کے پہلو سے بلند ہو کر ترکیبی پہلو کو اختیار کر سکتے ہیں۔ حقیقیت کو جو ان دنوں قبولیت عام حاصل ہے اس کی زیادہ تر وجہ ہمارا وہ جذبۂ تجسس ہے جس کی وجہ سے ہم ایک اچھی لڑائی دیکھنے کے لیے راستہ چلتے چلتے پلٹ جاتے ہیں۔ کیا ساری دنیا مبارز کو پسند نہیں کرتی؟ کیا اسی طرح عاشق مقبول نہیں ہوتا؟ لیکن کیا اب فلسفے ہی کی خاطر اس جنگ کو موقوف

۲۲۷

کرنے کا وقت نہیں؟

اس عام تنقید کے جواب میں بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ حقیقیت ایک ایسا فلسفہ ہے جو ابھی اپنے دورِ طفولیت میں ہے، اور اس کو اپنی جگہ اور اپنا جم پیدا کرنے کے لیے کافی ہاتھ پیر مارنے کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مذہب میں صداقت کا عنصر پایا جاتا ہے کیونکہ جب حقیقیہ نے اصلاح کے لیے جنگ شروع کی تو اس وقت تک تصوریت اس قدر مستحکم ہو چکی تھی کہ تصنع و تصلبت کی ان زنجیروں کو توڑنے کے لیے جو فلسفہ کو اپنے بس کیے ہوئی تھیں، حقیقتیہ کے لیے حملہ کرنی ضروری تھی۔ لیکن یہ ماننا کہ ہمارا فلسفہ بھی عالم طفولیت میں ہے کوئی کمزوری کا اعتراف نہیں۔ بلاشک ہاکنگ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ "ابھی تک کسی متوافق نظام حقیقیت کو پیش نہیں کیا گیا"۔ حقیقیت کو ابھی فلسفے کے اساسی مسائل کا ایک قابلِ فہم متوافق و متحد جواب پیش کرتا ہے۔ ان میں سے بعض مسائل کو وہ عمداً ٹال جاتی ہے، اور اس پر فخر بھی کرتی ہے۔ دوسرے

مسائل کے (جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے) متناقض توجیہات اور حل پیش کیے گئے ہیں۔ باب
اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقیت کا ابھی بچپن ہے، اور اگر اس کو فلسفے کا
ایک مستمر و مستدیم نظام پیدا کرنا ہے تو یہ جنگ اس کو موقوف کرنی پڑے گی اور
سخت تعمیری کام کا آغاز کرنا ہوگا۔

گو حقیقیہ نے تصوریت کے خلاف شدت کے ساتھ جنگ کی ہے،
لیکن اکثر انھوں نے اس پر خارج سے حملہ کیا ہے اور پھر یہ کوشش کی ہے کہ
اس کے اساسی بصائر کو اپنے نظام میں داخل کریں گویا کہ ان کا فی الحقیقت نظریۂ حقیقیت ہی
سے تعلق ہے۔ اس کی یہاں دو مثالیں کافی ہیں۔ سنٹیانا تصوریت مطلقہ کی عین
و ماہیت کا اس طرح اظہار کرتا ہے: "ہم در حقیقت، اپنے جسم سے قطع نظر کرتے،
اس دنیا کے متوطن نہیں، ہماری روحیں ایک عالم روحانی کی رہنے والی ہیں جہاں
سے ہم حسن و صداقت کے معیارات لے آتے ہیں اور صرف انھی میں خوش
رہ سکتے ہیں"۔ اور پھر اس خیال کا اپنے ناقابلِ تقلید انداز میں مضحکہ اڑاتا ہے۔ تاہم
جب وہ خود اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو لکھتا ہے: "گو عقل تقاضائے حیات کے لیے ۲۲۸
حادثات پر غالب آنے والے حیوانی عمل سے بالکل فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تاہم
وہ اپنے کو اس حقیر کام سے علٰحدہ کر لیتی ہے اور ابتدا ہی سے اپنے مطمع نظر میں نظری
اور غیر جانب دار ہو جاتی ہے، اور خدا، صداقت و ابدیت کے نقطۂ نظر کا اختیار کرنا
سرقہ نہیں سمجھتی"۔[1] آخر یہ رائے جو اس سطر میں ادا کی گئی ہے مطلقیت کے اصل خیال سے
کس حد تک مختلف ہے؟ مجھے تو کوئی اہم اختلاف نہیں دکھائی دیتا۔ اور کیا یہ حجت
تصوریت کی روح رواں نہیں کہ "صداقت کے ساتھ ہمدردی کر کے بنی نوع انسان سے
ماورا ہو جانے کی یہ صفت فطرتِ انسانی کا ایک حصہ ہے اور نہایت ممتاز حصہ؟"[2]
روایتِ لطیف، کی مشکل میں مبتلا ہونے کا کیوں ذکر کرتے ہو جب تم خود (جو

---

[1] یہ اقتباسات جارج سنٹیانا کی جدید ترین کتاب (The Genteel Tradition at Bay) سے ہے
(شائع کردہ اسکر بنرز ۱۹۳۱) صفحہ ۲۳ اور ۶۵۔

[2] ایضاً۔

باب | اس روایت شکل میں پھنسنے کا دعوے کے ساتھ اعلان کر رہے ہو) وہی کہتے ہو جو درا صل یہ روایت لطیف کہتی ہے؟ تصوریت کو تم اگر حقیقیت کے نام سے پکارو بھی تو اس کی خوبی میں کوئی کمی نہیں ہوتی ''نام میں کیا رکھا ہے؟ جس چیز کو ہم گلاب کہتے ہیں وہ کسی نام سے بھی اتنا ہی پیارا ہوگا''

دوسری مثال پراٹ کا وہ مضمون ہے جو اس نے (Essays in Critical Realism) (مضامین حقیقیت انتقادی) میں لکھا ہے۔ یہاں وہ پہلے تصوریت پر حملہ کرتا ہے وہی غلطی اس کے سر تھوپتا ہے جو خود اس کی ہے اور پھر اسی چیز کو اپنی رائے کہہ کر پیش کرتا ہے جس پر کہ اس نے حملہ کیا تھا۔ پراٹ کے خیال میں تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ وجود ماورائی حقیقی شے ہے جو فکر سے مستقل وغیر محتاج ہے اور قابل حصول نہیں لیکن یہی تصور ماورائیت کے متعلق حقیقیت انتقادی کا ہے، تصوریت کا نہیں، جس پر پراٹ اعتراض کر رہا ہے۔ پھر تصوریت کی اس غلطی کا مقابلہ کرنے کے لیے پراٹ علم کے ان مختلف انواع و امثال کو پیش کرتا ہے جو ماورائی ہیں لیکن جنھیں ہر ایک تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہی انواع و امثال ہیں جن کو خود تصوریت اپنے نظریہ ماورائیت کو ثابت کرنے کے لیے پیش کرتی ہے۔ تصوریت کی تنقید کے اس طریقے کی طرف توجہ منعطف کرتے ہوئے بوسانکوٹ کہتا ہے: ''اس بارے میں (ماورائیت) پروفیسر پراٹ کے استدلال کا غائر مطالعہ ایک ایسی کیفیت ذہنی کا انکشاف کرتا ہے۔ جو درحقیقت . . . محیر العقول ہے، اگر یہ تحیر ہرا موجود نہ ہوتی تو نا قابل تقین تھی''[1]

۲۲۹ | یہ دو مثالیں حقیقیت کے ایک بنیادی سقم کا اظہار کرتی ہیں جس کو مختصراً طور پر اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے کہ حقیقیت تصوریت پر خارج سے حملہ کرتی ہے مگر جب یہ تعمیری کوشش کرتی اور اپنے نقطۂ نظر کو پیش کرتی ہے تو تصوریت کے بنیادی اصولوں کو تسلیم کر لیتی ہے حقیقیت اس وقت تک

---

[1] دیکھو برنارڈ بوسانکوٹ کی کتاب (The Meeting of Extremes in contemporary Philosophy) صفحہ ۱۴۴ (میکملن)

صحیح فلسفہ نہیں بن سکتی جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ تصوریت کا کتنا حصہ حقیقتی مقدمات کے موافق ہے۔ اور جب وہ یہ جان لے گی تو وہ اپنی تنقید و مناقشے کا طریقہ بدل دے گی اور ان عظیم الشان بصائر کا زیادہ ساتھ دے گی جن کو تصوریہ نے حاصل کیا ہے۔ اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ عمل حقیقت میں ظہور پذیر ہو رہا ہے اور اس فلسفے کی ترقی کا دوسرا زینہ اس صداقت کے حصول کی کوشش ہوگی جس کو انیسویں صدی کی تصوریت نے ذہن انسانی کے لیے دریافت کیا تھا۔ مثلاً براڈ کہتا ہے "میری رائے میں اس امر کا احتمال ہے کہ ہمارے زمانے کے بعض فلسفوں کی جانب سے اس نفیس سونے کی طرف بے پروائی برتی جا رہی ہے جس کو ہیگل اور کانٹ نے کھود کر کان سے نکالا تھا"۔ اور ان فروق کا پتا لگانے کے جو پراٹ، مانٹیگیو اور بعض دیگر حقیقیہ کے بعد والے نظریات میں اور تصوریت کے حقیقتی اصول میں پائے جاتے ہیں ہمیں بیشک ایک طاقتور مابعد الطبیعیاتی خردبین کی ضرورت پڑے گی۔

۲۔ حقیقیہ حقیقیہ سے برسر جنگ

اے۔ او۔ لوجائے اپنے کیرس لکچرز (The Revolt Against Dualism) (ثنویت کے خلاف بغاوت) میں ثنویت کی ان دو صورتوں — علمیاتی و نفسی طبیعی ثنویت — کے خلاف جن کو انتقادی حقیقیت کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔ موجودہ زمانے کے عناد کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرتا ہے جن فلسفیوں پر لوجائے نے تنقید کی ہے ان میں سے اکثر وہ حقیقیہ ہیں جو ان دونوں باب میں وحدیت پسند مذہب رکھتے ہیں۔ وہ ثنویت کے خلاف بغاوت کو دو ہیئتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی ہیئت کی نمایندگی امریکا میں حقیقیت جدیدہ کے حامی کرتے ہیں اور برطانوی حقیقیہ میں سے اکثر، دوسری ہیئت کے نمایندے

وائٹ ہڈ اور دوسرے مفکرین ہیں۔ ان مختلف فلاسفہ کے اصطلاحی براہین کا امتحان کرکے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ثنویت کی دونوں صورتیں بذاتہ صحیح ہیں، اور حقیقیتی وحدیت بنیادی طور پر فہم عام کے خلاف ہے، مغالطہ آمیز سائنٹفک تعقلات پر مبنی ہے، اور منطقی طور پر متناقض بالذات ہے لوجائے نے حقیقیت کی ان دو صورتوں پر جو ثنویت کے مخالف ہیں جو گھائل کرنے والا حملہ کیا ہے وہ معاصر فلسفے میں ایک نہایت عظیم الشان چیز ہے، کیونکہ اس نے بعض مفکرین کو جن پر حملہ کیا گیا ہے اتنا ہی سخت جواب دینے پر آمادہ کیا ہے اور یقین ہے کہ آیندہ بھی اس کے اور سخت جواب دیے جائیں گے۔ ہم یہاں اس شدید مناقشے کی تفصیل میں نہیں جاسکتے، لیکن مفید ہوگا کہ مختصر طور پر امر مابہ النزاع کا تذکرہ کردیں۔

اے۔ ای مرفی، جو ایک نوجوان فلسفی ہے جس سے ہماری بہت ساری امیدیں بندھی ہیں، اور جو اس بغاوت کی ہیئت ثانیہ کی نمایندگی کرتا ہے وحدیتی حقیقیت کی آخری صورت کے لیے ایک عمدہ نام تجویز کرتا ہے۔ وہ اس کو خارجی اضافیت کہتا ہے۔ اس جملے سے وہ حقیقیت اور انشٹائن کے نظریات کے باہمی تعلق پر زور دینا چاہتا ہے۔ جدید طبیعیات کا استعمال کرتے ہوئے متعدد حقیقیہ نے اے۔ این۔ وائٹ ہڈ کی زیر قیادت اس عمل پر حملہ کیا ہے جس کو فطرت کی دو شعبوں میں تقسیم کا عمل، کہتے ہیں، یہ دو شعبے جن میں فطرت تقسیم کی جاتی ہے موضوعی و معروضی، ذہنی یا خارجی ہیں۔ وائٹ ہڈ کے مشہور جملے میں "فطرت ذہن کے لیے ایک نظام سربستہ ہے"، اور فطرت کو اضافیت کا ایک عمل سمجھا گیا ہے، جیسا کہ انشٹائن کے نظریے سے لازم آتا ہے۔ بالفاظ دیگر قدیم طبیعیات کے طبیعی اثیر کے بجائے "حادثے کے اثیر" کو رکھا گیا ہے اور حوادث کا یہ اثیر مختلف تطلعات زمان سے بنا ہے جس کی ماہیت ہی ایسی ہو کہ ایک نظام کا پیمائش کردہ وقت دوسرے نظام کے پیمائش کردہ وقت سے مختلف ہوتا ہے جب یہ دونوں نظام متحرک نظام ہوتے ہیں۔ فطرت طبیعی کی دنیا کی نظامات اضافیت ہیں اس تحویل پر لوجائے حملہ کرتا ہے وہ بتلاتا ہے کہ حد اضافیت کے تین مختلف

معنی ہیں:۔ (۱) مشروطیت' یا ایک وجود کا دوسرے وجود سے مشروط یا معلق ہونا۔ (۲) جہتیت یعنی یہ امر کہ ایک وجود کی دوسرے وجود سے جو اضافت ہوتی ہے وہ کسی تیسرے وجود کے ذریعے یا اس کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ (۳) تناظریت' یا فطرت کا کسی ایک تناظر یا نقطۂ نظر سے دیکھنا۔ اضافیت کے ان تین مختلف معانی یا مفہومات کی وجہ سے لوجائے کا خیال ہے کہ علمائے طبیعیات اور فلاسفہ دونوں کو چاہیے کہ اس لفظ کو ترک کر دیں' اور ہر حالت میں ان تینوں الفاظ یا جملوں (یعنی "معلق" یا "مشروط"، "بلحاظ" یا "اس نقطۂ نظر سے ظاہر ہوتے ہوئے") میں سے ایک کا استعمال کریں۔ ایک ہی لفظ کو استعمال کرنے کا موجودہ طریقہ اس امر کو پوشیدہ کر دیتا ہے کہ نظریے کے مختلف حصوں میں یا اس کی مختلف توجیہات میں مختلف قسم کی 'اضافیت' درکار ہوتی ہے۔" (صفحہ ۱۴۱)۔

اپنے اس حملے کو دو مضامین میں جاری رکھتے ہوئے جن کا عنوان ہے (The Paradox of the Time-Retarding Journey) (ابطائے وقت پیدا کرنے والے سفر کا استبعاد) لوجائے دو توام بھائیوں کا تخیل کرتا ہے جن کو وہ پیٹر اور پال کہتا ہے' یہ کسی خاص تاریخ میں پیدا ہوئے ہیں' اسی تاریخ پال ستاروں کی سیاحت شروع کرتا ہے اور بعد میں لوٹ کر اپنے بھائی کے پاس آتا ہے۔ اس سے توام بھائیوں کا استبعاد پیدا ہوتا ہے۔ لوجائے اس دلچسپ استبعاد کو ان الفاظ میں ادا کرتا ہے: "تخیل کی مدد سے اس امر کا تصور کرو کہ پیٹر ایک مسطح پلیٹ فارم پر ہے جو دونوں سمتوں میں پھیلا ہوا ہے' اور پال بھی ایک ایسے ہی پلیٹ فارم پر ہے جو پیٹر کے پلیٹ فارم سے بالکل قریب ہے' اور اس کی اضافت سے یکساں غیر مسروع حرکت میں ہے اور اس کے متوازی ہے۔ اگر اس وقت جب وہ دونوں ساکن ہوں ایک دوران وقت کی گھڑیاں اور خود کار کیمرے تھوڑے تھوڑے فاصلے سے دونوں پلیٹ فارم کے اندرونی گوشوں پر رکھے جائیں' تو پیٹر کی گھڑی کا وقت وہی ہوگا جو پال کی گھڑی کا ہوگا' کیونکہ اس حالت میں دونوں گھڑیاں مجازی طور پر اسی جگہ ہوں گی۔" پھر لوجائے اس موقع میں تغیر پیدا کرتا ہے اور ایک مفروضے کا اضافہ کرتا ہے

باب ۲

"تاکہ حرکت کی ابتدا کرنے میں کسی قسم کی پیچیدگی نہ پیدا ہو جائے"[۱] اب یہ فرض کیا جانا چاہیے کہ پیٹر اور پال، جواب بھائی بھائی نہیں، نقاط ا اور اَ میں ایک ہی وقت پیدا ہوئے ہیں جب کہ ان دونوں پلیٹ فارم پر یہ نقاط ایک دوسرے پر سے گزر رہے تھے۔ ا اور اَ سے دونوں سمتوں میں دونوں پلیٹ فارم پر وسیع فاصلے پر مشاہدے کے مقامات مقرر کیے گئے ہیں، اور ہر مقام پر مددگار مشاہدین کا تعین کیا گیا ہے جن کے یہاں ابتدائی ایک دوران وقت کی گھڑیالیں ہیں۔ ہر پلیٹ فارم کا یہ قانون ہے کہ کسی شخص کا تقرر مددگار مشاہد کی خدمت پر اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اسی وقت پیدا نہ ہوا ہو جس وقت کہ پیٹر اور پال پیدا ہوئے ہیں۔ فرض کرو کہ اس کو اس وقت تک ستر سال گزر چکے ہیں اور اب وہ پال کے پلیٹ فارم والے مقام مشاہدہ (پَ) سے گزرتا ہے۔ اگر رفتار کافی فرض کی جائے تو یہ ستر برس کا بڈھا جو اپنے مشترک الحدوث مقام پَ والے مددگار مشاہد کو دیکھ رہا ہے اس کو اکیس برس کا نوجوان دکھائی دے گا؛ اگر یہ فرض کیا جائے، جیسا کہ مروجہ قصے میں فرض کیا جاتا ہے کہ جس ابطار کا ایک نظام سے مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ دوسرے نظام میں طبیعی واقعہ ہوتا ہے تو پیٹر اکیس برس کا بھی ہوگا اور ستر برس کا بھی۔ ساتھ ہی اس کا مشترک الحدوث ساتھی مقام پَ پر پیٹر کو اکیس برس کا معلوم ہوگا، لہٰذا اسی عمر کا ہوگا اور ساتھ ساتھ ۷۰ برس کا بھی ہوگا"، لوجائے کے خیال میں یہ وہ استبعاد ہے جس میں انشٹائن کا نظریۂ اضافیت خارجی اضافیت کے

۲۳۲

[۱] دیکھو فلاسافیکل ریویو جلد ۳۰ صفحہ ۶۳ و ما بعدہ۔ اسی جرنل اور اسی جلد میں (صفحہ ۲۰۸ و ما بعدہ) میاک گلوری اس اقتباس کی نقل کرتا ہے اور چند جملوں کے نیچے خط کھینچتا ہے تاکہ یہ بتلائے کہ اس کی رائے میں کہاں پر لوجائے مبہم حدود استعمال کرتا ہے اور کن مقامات پر لوجائے مسئلے کے اندر ایسی چیزوں کا اضافہ کرتا ہے جو اضافیت کی طبیعیات میں اس پر غور کرتے وقت پیدا نہیں ہوتیں"۔ لوجائے کی کتاب پر میاک گلوری نے جو تبصرہ کیا ہے وہ بھی اسی جلد میں ہے۔ دیکھو صفحہ ۲۶۸۔ ۲۴۶ اور لوجائے کے مضامین میں سے دوسرا مضمون صفحہ ۲۱۵ پر ملے گا۔ وہ مضامین بھی دیکھو جو لوجائے اور میاک گلوری نے جرنل آف فلاسفی میں جلد ۲۰ اور جلد ۲۱ میں لکھے ہیں۔

قائل کو مبتلا کرتا ہے۔

لوجاشے کی کتاب کے ایک طویل تبصرے میں میاک گلوری خارجی اضافیت کے نقطۂ نظر سے اس کا جواب دیتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوجائے نیوٹن والے تصورات زمان و مکان کا استعمال کرتا ہے، اس کے برخلاف خارجی اضافیت والے بالکل انشٹائن کے تعقلات کو استعمال کرتے ہیں۔ میاک گلوری کہتا ہے کہ "جو آواز لوجائے کی کتاب میں بولتی ہے بیشک بیسویں صدی کی آواز ہے، لیکن جو ہاتھ کہ اس کتاب کو لکھ رہا ہے بہت سے مقامات پر قدیم زمانے کا ہاتھ معلوم ہوتا ہے۔" ابطائے وقت پیدا کرنے والے سفر کے "استبعاد" کا جواب دیتے وقت میاک گلوری یہ ثابت کرنے کے لیے ذرا تفصیل میں جاتا ہے کہ اس استبعاد کی وجہ بالکلیہ یہ ہے کہ "مصنف انشٹائن کے نظریے کو سمجھتا نہیں اور اضافیت کے مسئلے میں آہستہ سے نیوٹن کے ایک اصول موضوعہ کو داخل کر لیتا ہے۔" ہم یہاں اس شاندار جواب کی تفصیلات میں نہیں جا سکتے، لیکن ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ جو شخص اس جواب کو نہیں پڑھتا اور بالخصوص پیٹر اور پال کے اختتامی قصے کو (جو اسی طرح بیان کیا جانا چاہیے جیسا کہ میاک گلوری صحیح سمجھتا ہے) وہ درحقیقت جدید فلسفیانہ ادب کے ایک حقیقی شہ پارے کو ہاتھ سے کھوتا ہے۔

۳۔ حقیقت پرنتیجیت کے عائد کردہ چند اعتراضات

جان ڈیوے نے بالخصوص شعور کے اس عمودی تر اشی والے نظریے پر جس کو ہولٹ نے پیش کیا تھا اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ یہ ان معانی کو نظر انداز کر دیتا ہے جن کو ہم ہمیشہ استعمال کرتے ہیں لیکن جن کا نام درحقیقت ہے شعور نہیں ہونا

باب

یہ نظریہ اس شعور کو "جہاں شک تحقیق اوّل درجے میں ہوتے ہیں" کُل شعور کی معیاری صورت قرار دیتا ہے۔ یہ تفکر کو بحیثیت عنصرِ شعور نظر انداز کر دیتا ہے۔ "وہ (عمودی تراش والا نظریہ) ایک ایسے جاننے والے ذہن کو تسلیم کر لیتا ہے جو بالکل معصوم و بے ریا ہے اور غیر معمولی طور پر قابل؛ جس کا کام محض یہ ہے کہ اشیاء جیسی بھی وہ ہیں ان کا مشاہدہ و اندراج کرے اور جو اپنے کام سے ایک والہانہ شغف رکھتا ہے"، لیکن جاننے والے ذہن کا یہ تصور دراصل اُس دینیاتی عقیدے کا نشان باقی ہے جس کی رو سے "خدا ذہن کامل ہے اور انسان اپنے خالق کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔" تاہم ڈیوے اعتراف کرتا ہے کہ سائنس سے ہولٹ کا نظریہ کسی قدر حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ پھر بھی یہ نظریہ نہایت فاضل و فہیم ذہنوں کے لیے صحیح ہے۔ معمولی ذہنوں کے بیان میں یہ نہایت مصنوعی نظر آتا ہے۔ بہت سارے موجودات جو معمولی ذہن میں ہوتے ہیں بالکل حقیقی نہیں ہوتے بلکہ وہمی، خیالی اور جذباتی ہوتے ہیں۔ ہولٹ کا نظریہ ان موجودات کو بھی عالمِ ہستی کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔

ڈیوے کہتا ہے کہ اشیاء کا فعّال و زندہ ذہنوں سے مبینہ استقلال فعلِ علم کے غلط تصور کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ حقیقیہ نے اس امر پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے کہ استخراج علم کی مخصوص صورت ہے، یعنی اصولِ موضوعہ سے ابتدا کرنا اور ان کے نتائج کا استخراج کرنا۔ تمام تفکر فعلی استقرائی ہوتا ہے "علم یا سائنس، فنی کام ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے فنی کاموں کی طرح، اشیاء میں وہ خصوصیات و امکانات پیدا کرتا ہے جو ان میں پہلے سے نہیں موجود ہوتے۔" اس بیان پر مبینہ حقیقیت کی جانب سے جو اعتراضات پیدا ہوتے ہیں وہ از منۂ فعل کے نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں۔ علم کوئی ایسی تعریف و توضیح کا عمل نہیں جو اپنے موضوعِ بحث میں ایسی صفات پیدا کر دیتا ہے جو اس میں پائی نہیں جائیں

لہ۔ دیکھو جان ڈیوے کی کتاب (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) صفحہ ۳۰۹ (اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی)۔

(جیسا کہ حقیقیت کا بیان ہے)' بلکہ وہ ایک ایسا عمل ہے جو غیر علمی مواد میں ایسی ہئیات پیدا کرتا ہے جو اس میں پائی نہیں جاتی تھیں" (ایضاً صفحہ ۳۸۱) اس لیے حقیقت کے اندر' ان علمی اعمال کی وجہ سے' جو اس سے سروکار رکھتے ہیں' برابر نئی چیزوں کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جب ہمیں علمی موقعوں سے کام پڑتا ہے تو جو معنی کہ ہم اپنے تفکر میں واقعات کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ ان واقعات کا جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔ طبیعی طور پر حقیقی اشیاء میں اور ان چیزوں میں جو عمل علمی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔

باب ۲۴

سی۔ آئی۔ لیوئس اپنی کتاب (Mind and the World Order) (ذہن و نظام دنیوی) میں ڈیوئی کا تتبع کرتے ہوئے ان مستقل و غیر محتاج اشیاء سے انکار کرتا ہے جن کے وجود کا حقیقیہ دعوے کرتے ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ براڈ کے معطیات حواس والے نظریے پر اعتراض کرتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک سطحی نظریہ ہے جو حقیقی مسئلے کی تہ تک نہیں پہنچتا۔ ایک ایسے معطیہ حواس کو فرض کرنا جس کا کسی کو احساس نہیں ہو رہا ہے' یا جو اس کے علمی وقوف کے تغیرات کی حالت میں مستقل و غیر متغیر رہتا ہے' دراصل کانٹ کی مشہور شے کماہی کو تسلیم کرنا ہے۔ یہ واقعات تجربیہ کو چھوڑ کر ہمیں مابعد الطبیعیات میں مستغرق کر دیتا ہے اور اس شے کی بجائے جس کا ہمیں علم ہے اور جس کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے ان موجودات کو رکھتا ہے جو محض نظری ہیں اور جن کا وجود معرض شک میں ہے۔

لیوئس انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے اعیان والے نظریے پر بھی حملہ کرتا ہے اس کی رائے میں یہ ایک بنیادی افتراض پر مبنی ہے جو مغالطہ آمیز ہے وہ افتراض یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز بھی پائی جاتی ہے جس کو ان اعیان کا وقوف بدیہی کہتے ہیں' اور باقی تمام علم انسانی اسی سے وہ علم سے مستخرج ہے۔ ہم اس امر سے تو انکار نہیں کر سکتے کہ بدیہی وقوف پایا جاتا ہے' تاہم اس کو علم کہنا غلطی ہوگی۔ کیونکہ ایسے وقوف میں تعقلات شامل نہیں ہوتے اور بغیر تعقلات یا بامعنی علائم کے علم نہیں ہو سکتا۔ لہذا لیوئس ان موجودات کو جنھیں حامیان انتقادی حقیقیت اعیان کہتے ہیں (qualia) یا کیفیات کہنا بہتر سمجھتا ہے۔ یہ کلیات ہیں

باب ۴ لیکن اشیاء کے خواص یا صفات نہیں حقیقیت انتقادی کے حامیوں کے نظریۂ اعیان کو جو چیز باطل کر دیتی ہے وہ کلیات کو خواص اشیاء سے خلط ملط کر دینا ہے۔ کیفیات ذہنی ہیں لیکن خواص اشیاء خارجی ہوتے ہیں۔ ۲۴۵

۴۔ حقیقیت پر تصوریت کے عائد کردہ چند اعتراض

اس عام تنقید کے سوا جو اس باب کی ابتدا میں پیش کی گئی ہم یہاں مختصر طور پر چند اور اعتراضات کا ذکر کریں گے جو تصوریت حقیقیتی نظریات پر عاید کرتی ہے۔ ہارنلے نے بتلایا ہے کہ حقیقیتی مابعد الطبیعیات نہ اس قدر غلط ہے اور نہ مغالطہ آمیز جس قدر کہ ناکافی و ناقص۔ وہ کہتا ہے "بحیثیت مجموعی حقیقیہ کا بیان یہ ہے کہ انسان پر حیاتیاتی نقطۂ نگاہ سے بحث کرے اور اس کو ایک حیوانی نوع اور ارتقا کی بعد والی پیداوار قرار دے جو ایک ایسے ماحول میں پائی جاتی ہے جس کے اہم خصوصیات کا بیان علم ہیئت، ارضیات، طبیعیات و کیمیا سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ نقطۂ نظر اتنا غلط نہیں جتنا کہ یہ ناکافی ہے: اس سے ہمیں کل صداقت حاصل نہیں ہوتی، یہ اتنی ہی محدود صداقت بخشتا ہے جتنی کہ نفسیات تاک۔ کیونکہ ہر نقطۂ نظر ان واقعات کو جو اس کے دائرۂ عمل میں داخل ہیں اپنے مخصوص نمونے پر ڈھال لیتا ہے، وہ ہمیں انہی واقعات کے استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے جو اس نمونے کے موافق ہیں۔ وہ اپنے خاص طریقے سے واقعہ کی تمثیل کرتا ہے[1]"

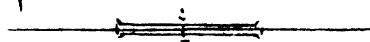
---

[1] دیکھو آر ایف اے ہارنلے Idealism as a Philosophy (تصوریت بحیثیت فلسفہ) صفحہ ۲۵۷ (آر سی، اسمتھ)۔

یہی تنقید ارتقائے بارز پر بھی عائد ہو سکتی ہے۔ ارتقائے بارز ساری کائنات پر ایک ایسے اصول ارتقا کا اطلاق کرتا ہے۔ جو صرف کائنات کے بعض حصوں ہی پر عائد ہو سکتا ہے۔ تصوریت نے حقیقت کے مدارج کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ توجیہ کا ایک زیادہ بہتر اصول ہے۔ چنانچہ ڈی وٹ پارکر (Contemporary American Philosophy) (ہمعصر امریکی فلسفہ) میں لکھتا ہے: انفرادی نظامات پیدا ہوتے ہیں، پھیلتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کے "کوئی موسم نہیں ہوتے"۔ ...... میرا یقین ہے کہ کائنات میں انسان کی حیثیت ومقام کے متعلق یونانیوں کی ستارہ پرستی اور فلاطینوس کا تصور اشراق ہمعصر فطریت سے زیادہ صحیح بیان پیش کرتا ہے"۔ لیٹن اور دوسرے تصوریہ پارکر کے ساتھ اس امر میں اتفاق کریں گے کہ بجائے اس نظریے کے کہ مدارج حقیقت کا بروز مجرد مکان - زمان سے ہوتا ہے اس نظریے کو جگہ دیں کہ ان کا اشراق خدا سے ہوتا ہے۔

تصوریہ انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے اعیان والے نظریے پر بھی اعتراض کرتے ہیں۔ اعیان یا کلیات کی دنیا میں جہاں ہر وجود دوسرے وجود سے زیادہ معنی نہیں رکھتا اور اور ابدی طور پر وہی ہے جو وہ ہے، ہر شے کو حقیقی قرار دے کر انتقادی حقیقیت کے ماننے والوں نے محض ایک تجریدی وتصوری دنیا پیدا کر دی ہے اور اس کو اس حقیقی دنیا کے بجائے رکھا ہے جس کا ہمیں اپنے تجربات میں علم ہوتا ہے۔ ہاکنگ کہتا ہے "کلیات" یا "اعیان" کا یہ مستقل عالم مجھے تو (ادب کے ساتھ کہنا پڑتا ہے) جدید علم الاصنام کا ایک ٹکڑا معلوم ہوتا ہے جس کے ماننے کے لیے وہ عذر بھی پیش نہیں کیا جا سکتا جو افلاطون اپنے عالم مثال کے لیے کر سکتا تھا؛ یہ اس انتہائی تخیل یا توہم کی ایک عجیب وغریب مثال ہے جو حقیقیہ کے اس ارادے کا مذاق اڑاتی ہے جو انھوں نے واقعات کے

بالکل پابند ہونے کے متعلق کیا تھا" لیکن اگر اعیان کے اس نظریے کی بجائے تصوریت کے کُلّی مقرون کا نظریہ رکھیں تو یہ تجرید غایب ہو جائے گی۔ ایک بے قیمت عین "انفرادیت و قیمت کا اصول" بن جائے گا۔

حصّہ چہارم

نتیجیت

باب (۱)

نتجیت کیا ہے

۱۔ الفاظ نتجیتی و نتجیت

نفظ پراگماٹک (جس کا ترجمہ نتجیتی کیا گیا ہے) کا ماخذ یونانی لفظ πpâyμa ہے ۲۳۹ جس کے معنی واقعے کے ہیں۔ اس کی جمع πpáyμara ہے جس کے معنی معاملات خصوصاً مملکتی معاملات کے ہیں۔ انتقادِ عقلِ نظری میں کانٹ فن و اسلوب کے ان قواعد کو جو تجربے سے ماخوذ اور تجربے پر اطلاق ہیں ان قواعد سے ممیز کرنے کے لیے اس لفظ کا استعمال کرتا ہے جو تجربے سے مقدم یا منطقی طور پر غیر محتاج ہوتے ہیں۔ کانٹ کی فنی اصطلاح میں ثانی الذکر کو حضوری اصول کہا جاتا ہے۔ امریکا کے مشہور عالم ریاضیات و فلسفی پیرس نے لفظ پراگماٹک کو کانٹ سے لیا اور ولیم جیمس نے پیرس سے،

لفظ پراگماٹزم (نتجیت) اسی مادے سے بجائے لاحقۂ اک (یا ی) کے لاحقۂ ازم (یا ت) کے زیادہ کرنے سے بنا ہے۔ جارج الیٹ نے اپنی کتاب Meldlemarch میں اس لفظ کو ایک گستاخ فضول قسم کی سیرت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا تھا۔ تاریخ میں لفظ نتجیت، نتجیتی طریقے کے ہم معنی ہے اور تاریخی واقعات کے علل و معلولات کے پتا لگانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بہرحال لفظ نتجیت کے ان دو معنی اور اس کے فلسفیانہ تضمن میں کسی قسم کے تعلق کی شہادت نہیں ملتی۔ اس کا فلسفیانہ تضمن حد نتجیتی کی طرف لے جاتا ہے جس کو کانٹ نے استعمال کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ لفظ نتجیت فلسفے میں عمومیت کے مختلف متعدد معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان مختلف معنی کے تحت تصورات و تیقنات کے عملی نتائج کو ان کی صحت و صداقت و قیمت کے معین کرنے کے لیے بطور معیارات استعمال کرنے کا ۲۴۰ ایک عام تصور ملتا ہے۔ چنانچہ جیمس جو مسلمہ طور پر پہلا شخص ہے جس نے اس لفظ کو جرائد میں استعمال کیا نتجیت کی تعریف اس طرح

کرتا ہے کہ "یہ وہ ذہنی پہلو ہے جو اولیات، اصول، قاطیغوریات، فرضی ضروریات کو ترک کرنے اور عواقب و نتائج و ثمرات و واقعات کی طرف رجوع کرنے پر مشتمل ہے"[1] اور بالڈون کی ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی کے ایک مضمون میں جس کا عنوان (Pragmatism) (نتیجیت) ہے پیرس اس کو تصورات کے واضح کرنے کا طریقہ کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "غور کرو کہ وہ کونسے نتائج ہیں جن کی عملی حیثیت بھی ہو سکتی ہے جو ہمارے خیال میں ہمارے اشیائے متصورہ سے سرزد ہوتے ہیں۔ اب ان نتائج کے متعلق جو ہمارا تصور ہوگا وہی اس شے کے متعلق بھی ہوگا"[2] پیرس نے بعد میں نتیجیت کے متعلق اپنے تصور کو جیمس اور اس کے اتباع کے تصور سے ممیز کرنے کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا جو (Pragmaticism) ہے۔ اس کتاب میں جو جیمس کے احترام میں لکھی گئی ہے اور جس کا نام (Essays Phil sophical and Psychological) (مضامین فلسفیانہ و نفسیاتی) ہے ڈیوے نے نتیجیت کی استحانا یہ تعریف کی ہے "نتیجیت وہ تعلیم ہے جس کی رو سے حقیقت کی ماہیت عملی قرار پاتی ہے اور اس ماہیت کا کمالہ منتہی اظہار فعلیت عقل میں ہوتا ہے" (صفحہ ۵۹) لیکن ڈیوے اس نئے فلسفے کے لیے آلاتیت اور اختباریت کے نام زیادہ مرجح سمجھتا ہے۔ ایف سی ایس شلر نتیجیت کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "یہ اس میلان کا اصطلاحی نام ہے جس کا پتا تمام تاریخ فلسفہ میں لگایا جا سکتا ہے لیکن جو حال ہی میں باشعور، منظم و عام ہو گیا ہے۔ نتیجیت اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اس امر پر بھروسا کرتی ہے کہ جو بھی ہم سوچتے اور کرتے ہیں اس کا ارادہ کرنا پڑتا ہے اور بحیثیت حیاتی تطابق ہونے کے خواہ کامیاب ہو یا ناکامیاب اس کی بالآخر حیاتی قیمت ہوتی ہے"[3] لیکن شلر کو اس نئے فلسفے کا نام 'نتیجیت' بالکل پسند نہ تھا، وہ کہتا تھا کہ اگر کسی کتے کا بھی یہ نام ہوتا تو اس کو مردود قرار دینے کافی ہے۔ اس نے جیمس سے التجا کی کہ اس فلسفے کے لیے انسیت (Humanism) کا نام اختیار کر لے لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا گو وہ کہتا ہے کہ جیمس بعد میں پچھتا تا تھا کہ کیوں اس نے اس کی نصیحت پر عمل نہیں کیا۔

۲۔ پیرس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

شلر چارلس ایس پیرس (Peirce) کو نتیجیت کا "پدر ملعون" قرار دیتا ہے

---

[1] دیکھو ولیم جیمس کی کتاب (Pragmatism) صفحہ ۵۵ (لانگمنس)۔

[2] دیکھو پیرس کا مشہور آفاق مضمون (How to make our Ideas clear) ہمیں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے، جو سائنٹفک منتھلی ۱۸۷۸ء میں شایع ہوا اور حال ہی میں اس مجموعۂ مضامین میں شایع کیا گیا ہے جس کو ہم آکوہن نے بعنوان (Chance, love, and Logic) اتفاقی محبت منطق پیش کیا ہے (ہارکوٹ بریس اینڈ کو)۔

[3] یہ دو سطریں جو نقل کی گئیں شلر کے اس مضمون سے ہیں جو ہیسٹنگ کی انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں

لیکن کہتا ہے کہ اس کو اپنی اُبوّۃ سے انکار کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس کا اشارہ اس واقعے کی طرف ہے کہ پیرس نے اپنے فلسفے کے لیے نتیجیت (پراگمائزم) کے لفظ کو چھوڑ کر پراگمائی سِزم (Pragmaticism) کا لفظ اختیار کر لیا تھا اور اسی کو زیادہ بہتر سمجھتا تھا۔ شِلر اور دوسرے بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ ولیم جیمس اس تحریک کا حقیقی بانی ہے۔ اس سلسلے میں مسز ولیم جیمس نے شِلر کو ایک دلچسپ خط لکھا ہے اس میں وہ کہتی ہیں "تم نے یہ جو کہا ہے کہ وہ (یعنی جیمس) ایسے احسانات کا اعتراف کرتا تھا جن کے وہ زیر بار نہ تھا صحیح ہے۔۔۔۔ جب ولیم کیمیا کے معمل میں بحیثیت طالب علم کام کرتا تھا اور فلسفے میں مستغرق تھا تو اس نے چارلس پیرس کو ایک تحریص و تشویق پیدا کرنے والا دوست پایا تھا، جب ولیم نے اس چیز کو جو ایک عرصۂ دراز سے اس کا ایمان تھا نام دینے کی کوشش کی تو وہ پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھا اور اپنے دل سے کہا میں نتیجیت کے لیے یقینی پیرس کا رہینِ منت ہوں"[1] شِلر اور مسز ولیم جیمس کے ان بیانات کو ہمیں نہایت احتیاط سے قبول کرنا چاہیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اور دوسرے مفکرین یہ ماننے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ پیرس نے اس نئے فلسفے کی نہایت اہم خدمت کی ہے۔ یہ خدمت کیا تھی؟

پیرس دراصل منطق کا عالم تھا جس کو بالخصوص علوم معمل کے طریقیاتی اسلوب سے دلچسپی تھی۔ اس کا یقین تھا کہ جب کسی اختیار کے اصول کا معمل میں تجربہ کیا جاتا ہے تو اس سے ایک خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس نے یہ خیال کیا کہ کسی تصور کی کامل تعریف اختیاری واقعات کی وہ کمیت ہے جو اس تصور سے لازم آتی ہے۔ ہر تصور کے عقلی معنی مستقبل میں ہوتے ہیں اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ "پراگمائزم" کے عنوان کے تحت لکھا گیا ہے۔ اس کا وہ مضمون بھی دیکھو جو انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں (۱۴ ویں اشاعت) درج ہے اور میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں اس کا ایک اقتباس دیا گیا ہے وہ بھی پڑھو۔

[1] دیکھو میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) صفحہ ۵۰۴۔

باب ۲۴۲

"اس عمل تثمین پر مشتمل ہیں جس کی وجہ سے شئے موجود کلیات کو اپنے اندر اور زیادہ جمع کرتی ہے"۔ پیرس یہ نہیں سمجھتا تھا کہ یہ عمل کسی مخصوص یا شخصی غایت کو حاصل کرنے کا قائل ہے۔ وہ تصور کے صرف عمومی یا کلی معنی سے دلچسپی رکھتا تھا۔

مارس آر کوہن کا خیال ہے کہ پیرس نے تصور کی تعریف کے اس طریقے کو چانسری رائٹ سے لیا تھا جو ہارورڈ یونیورسٹی کا ایک ممتاز پروفیسر تھا جس نے ریاضیات اور طبیعیات میں تخلیقی کام کیا تھا اور فلسفے سے بھی عمیق دلچسپی رکھتا تھا۔ کوہن پیرس کے ایک خط کو نقل کرتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ نتیجیت کی تعلیم اول دفعہ ایک "مابعد الطبیعیاتی انجمن" میں پیش ہوئی جو اس نے ہارورڈ میں قائم کی تھی اور جیس کا رائٹ قابل ترین رکن تھا۔ جیمیس بھی اس انجمن کا ایک رکن تھا۔ پیرس اور رائٹ کی یہ عادت تھی کہ ہر روز دو یا تین گھنٹے آپس میں مباحثہ وحجت کرتے، اور یہ عادت برسوں تک جاری رہی پیرس کا یہ تصور کہ عالم سائنس عام تصورات کی اصول میں اس لیے ترجمانی کرتا ہے کہ اختبار سے نئی صداقتوں کو حاصل کیا جائے، رائٹ سے حاصل ہوا ہے۔ پیرس کی نتیجیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تصورات کے معنی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا اختباری امتحان کیا جائے اور ان نتائج کا مشاہدہ کیا جائے جو اس امتحان سے حاصل ہوتے ہیں[1]۔

۳۔ ولیم جیمیس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایم سی آٹو نے بجا طور پر تبلایا ہے کہ ولیم جیمیس کا وہ مضمون جس کا عنوان

---

[1] دیکھو کوہن کا دیباچہ جو اس نے پیرس کی کتاب (Chance, Love and Logic) پر لکھا ہے اور جس کے ضروری حصے میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں نقل کیے گئے ہیں۔

باب (Remarks on Spencer's Defmition of Mind Correspondence)

(اسپنسر کی ذہن کی اس تعریف پر کہ ذہن تطابق کا نام ہے چند ریمارک) تھا (اور جو جرنل آف اسپیکیولیٹو فلاسفی میں اسی ماہ میں شایع ہوا جس ماہ پیرس کا مضمون "ہمیں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے" (جنوری ۱۸۷۸ء چھپا تھا) بہت سارے نتیجیتی تصورات سے معمور تھا جن کی بعد میں جیمس نے تکمیل کی۔ یہ مضمون علاوہ دوسری چیزوں کے عقل انسانی کی فعلی حیثیت پر زور دیتا ہے اور بالخصوص انسانی نصب العین اور ترجیحات کو تجربے کے حقیقی حصے قرار دیتا ہے آلو اس مضمون کو نتیجیت کا ماخذ ثانی قرار دیتا ہے، اور اس قریبی اور اہم شخصی تجربے سے جو اس کی تکوین کا باعث ہے، یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جیمس کے لیے یہ نیا فلسفہ منطقی تعلیم سے زیادہ اخلاقی و مذہبی تعلیم پر مبنی تھا۔ جیمس اور پیرس کی دلچسپی کے اس اہم اختلاف پر دوسروں نے بھی زور دیا ہے اس میں شک نہیں کہ یہ ایک اہم اختلاف ہے لیکن اس کی وجہ سے ہمیں اس امر سے چشم پوشی نہیں کرنی چاہیے کہ نتیجیت کے ان دو عظیم الشان بانیوں میں اور بھی اہم منطقی و نفسیاتی اختلافات تھے[1]۔

(۱) جیمس منطق میں اسمیت کا قائل تھا، اس کے برخلاف پیرس کا خیال تھا کہ کلی تصورات ایک مشترک معنی کا اظہار کرتے ہیں اور محض نام سے بہت زیادہ ہیں اور ایک مستقل منطقی مرتبہ رکھتے ہیں[2]۔ (۲) نفسیات میں جیمس احساسیت کا قائل تھا اور بالخصوص جزی معطیات حواس پر زور دیتا تھا، اس کے برخلاف پیرس کو نفسیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ بالخصوص منطقی و عقلی تصورات پر زور دیتا تھا۔ بالفاظ دیگر پیرس زیادہ تر عقلیت پسند تھا اور

---

[1] دیکھو آلو کا مضمون (Instrumentalism) (آلاتیت) "فلاسفی ٹوڈے" میں (مرتبہ ای ایل شاوسیکا اپن کورٹ کمپنی)۔

[2] دیکھو بحث حقیقیت اور تعقلیت پر بحث جو نیچے آتی ہے صفحہ ۲۱۰ اور کلاسک حقیقیت پر اوپر بحث کی گئی ہے صفحہ ۱۴۳۔ پیرس تعقلیت کا قائل تھا۔

باب کانٹ سے زیادہ متاثر تھا، اس کے برخلاف جیمس زیادہ تر تجربیت پسند تھا اور برطانوی روایت سے زیادہ تر متاثر تھا۔ یہ امر خالی از معنی نہیں کہ جیمس نے اپنی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) جان اسٹوارٹ مل کے نام سے معنون کی۔ اسی لیے جب اس نے نتیجیت کا اصول اختیار کیا تو اس کو کلی تصورات کی اختیاری آزمائشوں سے ہٹا دیا اور عملی نتائج کے خیال کی کچھ ایسی توسیع کی کہ پیرس کو یہ پسند نہ آئی۔ جیسا کہ ڈیوے بتلاتا ہے، جیمس نے اس اصول کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی وجہ سے "اس کی وہ اہمیت بالکل باقی نہیں رہی جو پیرس نے اس کو دی تھی۔ جیمس نے اس اصول یا عادت کردار کو نہایت وسیع الاطلاق بنا دیا۔" کیونکہ اس نے تیقنات کے مقرون وجزی نتائج پر زور دیا تھا۔ قطع نظر اس امر کے کہ یہ نتائج عمل کے امتحانات یا آزمائشوں سے حاصل ہوتے ہوں یا نہیں۔ وہ کسی یقین کی صداقت یا کذب کے جانچنے کے لیے روزمرہ کی زندگی کے کسی قسم کے بھی نتائج کو استعمال کرے گا۔ جیمس کہتا ہے: "میں پیرس کے اصول کو اس طرح ادا کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہوں کہ کسی فلسفیانہ قضیے کے حقیقی معنی کو ہمیشہ ۲۴۴ آیندہ کے عملی تجربے کے کسی مخصوص نتیجے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے خواہ یہ تجربہ فعلی ہو یا انفعالی؛ اصل نکتہ اس امر میں متضمن ہے کہ تجربے کو جزی ہونا چاہیے نہ کہ اس امر میں کہ اس کو فعلی ہونا چاہیے۔" اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جو جیمس نے پیرس کے اصول میں پیدا کیا پیرس نے نتیجیت کو رد کر دیا اور اپنے نظریے کے لیے پراگمائی سِزم کا لفظ اختیار کر لیا۔

تاہم اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جیمس نتیجیت میں توسیع کرنے اور اس کو مقبولِ عام بنانے میں کامیاب ہوا۔ اس نے اس کا اطلاق تیقنات کے مختلف اقسام پر کیا۔ مذہبی تیقنات پر اس کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ عام پسند تھا۔ اس کا مشہور و معروف مضمون جس کا عنوان (The Will to Believe) (ارادۂ یقین) ہے۔

۱۔ دیکھو ولیم جیمس کی کتاب (Collected Essays and Reviews) (مجموعۂ مضامین و تبصرات) صفحہ ۴۱۲، منقول کردہ ڈیوے میری کتاب میں۔

پیاسکل کی مشہور و مذہبی بازی سے بالکلیہ مختلف نہیں۔ جمیس کے خیال میں خدا پر یقین ایک "زندہ" اختیار ہے۔ جو لوگ اس کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں وہ پاتے ہیں کہ یہ ان کو اخلاقی طور پر بہتر اور زیادہ رجائی بناتا ہے۔ اور جو اس کو رد کر دیتے ہیں ان پر قنوط و یاس کا حملہ ہوتا ہے۔ عملی روزمرہ کی زندگی میں ماننا نہ ماننے سے زیادہ مفید ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بنیادی مذہبی یقین صداقت رکھتا ہے۔ اس کی صداقت کی تشکیل اس کی عملی قیمت سے ہوتی ہے۔ اپنی کتاب "نتیجیت" میں جمیس نتیجی طریقے کا اطلاق مابعد الطبیعیات کے متعدد مشکل روایتی مسائل پر کرتا ہے، جیسے مسئلہ وحدت و کثرت، ارسطا طالیسی معقولات کی ماہیت، جبر و قدر، غایت وغیرہ۔ اس نے اپنے "اصلاحیت" کے نظریے کی بھی تکمیل کی کہ نجات نہ تو ضروری ہے اور نہ ناممکن، بلکہ یہ ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو دنیا کو حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح جمیس نے نتیجیت کو مقبول عام بنایا اور اس کا اطلاق بنی لنوع انسان کے عام فہم تیقنات اور ٹھیٹ فلسفیانہ مسائل پر کیا۔

۴۔ ایف۔ سی۔ ایس۔ شلّر نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایف۔ سی۔ ایس۔ شلّر کا اعتراف ہے کہ اس نے نتیجیت کے تصور کو اولاً جمس سے حاصل کیا۔ وہ جمیس کا جاں نثار پیرو ہے، اور اس کو ان دو حقیقی عظیم الشان افراد میں سے ایک سمجھتا ہے جس کا اس کو شخصی طور پر علم ہوا، دوسرا شخص وہ لارڈ بالفور کو سمجھتا ہے۔ شلّر انگلستان سے امریکا گیا اور کارنل یونیورسٹی میں فلسفے کی تعلیم پائی، جہاں تصوریت مطلقہ کا پورا تسلط تھا۔ کارنل کے قیام کے زمانے میں

۲۴۵ اس نے جمیس سے ملاقات کی اور جمیس کا ملنا اس کے لیے ویسے ہی تھا جیسے کہ ایک تشنہ اور درماندہ مسافر کے لیے صحرا میں سرسبز و شاداب زمین کا ملنا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے اب تک تو اپنی زندگی جمیس کے نظریۂ نتیجیت کی توجیہ و توضیح میں بسر کی — بہر حال جیسا کہ اوپر ذکر ہوا شلر اس نظریے کو انسیت کہنا زیادہ پسند کرتا ہے۔

اپنی ساری تصانیف میں شلر نے اس امر پر زور دیا ہے کہ کس طرح تمام انسانی تیقنات و ادارے، بلکہ خود حقیقت، ارادۂ انسانی کی فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ انسانی احساسات، خواہشات اور آرزوئیں، یا بلفظ دیگر یوں کہو کہ انسانی ارادۂ حیات وہ انتہائی شے ہے جس کو دوسرے تمام واقعات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ غایت و مقصد انسانی اولین حقیقت ہے۔ تمام صداقت انسان ساختہ ہے اور مقصدِ انسانی پر مبنی و منحصر ہے۔ تمام حقیقت دائمی طور پر بن رہی ہے اور جو قوت کہ اس کو پیدا کر رہی ہے وہ انسان کا ارادہ ہے۔ شلر فلسفہ اور عمل ارتقا کو بالکل ایک کر دیتا ہے، اور سارے ارتقا کی غایت کو، خواہ یہ ارتقا کائناتی ہو یا تمدنی، کامل شخصیتوں کی ملی عضویت میں پاتا ہے۔ لیکن گو شلر نے اکسفورڈ یونیورسٹی (انگلستان) میں بہت سال نتیجیت کی شدید حمایت کی اور وسیع پیمانے پر تقریریں کیں اور بہت کچھ تصنیف بھی کیا لیکن مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ انگلستان میں کوئی اہم نتیجیتی مسلک قائم کرنے میں کامیاب بھی ہوا۔ یہاں فلسفے کی دو غالب صنفیں تصوریت اور حقیقیت مسلط ہیں۔

جو فرق و اختلاف ڈیوی نے اپنی نتیجیت اور انسیت کی نتیجیت میں بتلایا ہے (جس کا سربر آوردہ نمایندہ شلر ہے) وہ نتیجیت کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "ترکیبی نتیجیت کی صورت جس کو ولیم جیمس نے اختیار کیا اس لحاظ سے مختلف ہوتی جائے گی جس لحاظ سے کہ ہم وجودِ شخصی کی ماہیت کی توجیہ کے لیے یا تو شکاگو اسکول کے نقطۂ نظر کو اختیار کریں گے یا انسیت کے نقطۂ نظر کو۔ ۲۴۶ بعد الذکر کی رو سے وجودِ شخصی انتہائی، ناقابلِ تحلیل اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں تصوریت کے ساتھ اس کا ایتلاف اس میں تصوریتی رجحان پیدا کر دیتا ہے

یہ دراصل وحدیت وعقلیت پسند تصوریت کا کثرتیت وارادیت پسند تصوریت میں مبدل ہو جاتا ہے۔ لیکن اول الذکر کی رو سے وجود شخصی انتہائی نہیں بلکہ اس کے ارتقائی پہلو کی حیاتیاتی طور پر تحلیل وتعریف کی جانی چاہیے اور اس کے مستقبل اور تفاعلی پہلو کی اخلاقیاتی طور پر، اس فرق واختلاف سے واقف ہو جانے کے بعد ڈیوے نے نتیجیت کی جو خدمت کی ہے اس پر غور کرنا ہوگا۔

۵۔ جان ڈیوے کی آلاتیت

جان ڈیوے ان دنوں نتیجیت کا سب سے زیادہ مشہور ومعروف زندہ فلسفی مانا جاتا ہے۔ اس نے اور اس کے رفقاء، خصوصاً جارج ایچ میڈ، جمیس ایچ ٹفنس اور اے، ڈبلیو، مور نے شکاگو یونیورسٹی میں نتیجیت کا ایک زبردست مرکز قائم کیا۔ جب ڈیوے کولمبیا یونیورسٹی کو منتقل ہوا تو اس نے وہاں بھی نتیجیت کے اتباع کی ایک طاقت ور جماعت پیدا کی۔ انھی دو جامعات میں بہت ساروں نے جو اب امریکا کے مختلف جامعوں اور کلیوں میں اساتذۂ فلسفہ ہیں اپنی تعلیم حاصل کی ہے۔ ول ڈیورنٹ اور جمیس ہاروے رابنسن دونوں کولمبیا میں ڈیوے سے متاثر ہوئے۔ ڈیوے ایک ذی اثر استاد اور عمیق النظر مفکر ہے اور حال ہی میں اس کو اعلیٰ اعزازات عطا کیے گئے ہیں۔ اس نے چین اور جاپان میں خصوصی لکچر دیے ہیں[۱] امریکا میں کیرس فاونڈیشن کا وہ پہلا مقرر تھا، اسکاٹ لینڈ میں گیفرڈ فاونڈیشن پر اپنے تقریروں کا ایک سلسلہ جاری رکھا، اور سوربون میں نومبر ۱۹۳۰ء میں اس کو اعزازی ڈگری دی گئی اور اب (۱۹۳۱ء۔ ۱۹۳۲ء) ہارورڈ یونیورسٹی میں خصوصی ولیم جمیس لکچر رہے ہیں۔ ڈیوے کے

---

[۱]۔ جرنل آف فلاسفی جلد پنجم، صفحہ ۹۷۔

باب فلسفۂ تعلیم نے امریکا اور دوسرے شہروں کے پبلک مدارس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ امریکا کے سیاسی و اجتماعی فلسفے میں نئے اصول حریت کی تخلیق میں بھی ڈیوے کا اثر نہایت قوی تھا۔ یہ امر بھی اہمیت رکھتا ہے کہ عوام سنجیدگی کے ساتھ غور کر رہے ہیں کہ اس کا نام ایک جماعت ثالث کے امیدوار کی طرح صدارتِ جمہوریت امریکا کے لیے پیش کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے معاصر امریکی فلاسفہ میں کسی فلسفی سے کم نہیں۔ معلمون فلسفیوں اور دیگر ذہین افراد میں اس کے اتباع کی ایک کثیر تعداد ہے۔ ایک ثلث صدی سے ڈیوے نہایت شدت و قوت کے ساتھ نتیجیت کی حمایت کر رہا ہے۔

۲۴۷ ہمیں بعد کے آنے والے ابواب میں ڈیوے کے فلسفے کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے کیونکہ اس نے فلسفے کے تمام عظیم الشان مسائل پر کچھ نہ کچھ لکھا ہے۔ یہاں صرف اس امر کی توجیہ کرنی کافی ہے کہ آلاتیت سے اس کی کیا مراد ہے۔ یہ فلسفۂ نتیجیت کا اصطلاحی نام ہے۔

علاوہ تصدیق کے اختباری طریقے کے جس پر پیرس نے زور دیا اور نتیجیت کے عام پسند بیان کے جس کو جیمس نے پیش کیا ڈیوے دو اور اجزا پر زور دیتا ہے جس کو وہ خصوصیت کے ساتھ اہم کہتا ہے۔ ایک تو نفسیاتی جز ہے اور دوسرا منطقی۔ نفسیاتِ جدید کا حیاتیاتی میلان، کردار اور حیوانات کے تسلسلِ کردار کے مطالعے میں دلچسپی، یہ وہ تحریکات ہیں جن کا آغاز نتیجیت کے آغاز کے ساتھ ہوا اور ان کا نتیجیت پر بہت زیادہ اثر بھی رہا ہے۔ نفسیات میں ڈیوے اپنا شمار کردار یہ میں کرتا ہے۔ ۱۹۰۳ء ہی میں ڈیوے نے اپنی کتاب (Studies in Logical Theory) (منطقی نظریے پر مباحث) میں نئے فلسفے کے اس پہلو پر زور دیا۔ ڈیوے نے اس پر زور خصوصیت کے ساتھ اپنی کتاب (ڈارون کا اثر فلسفے پر) (Influence Darwin on Philosophy) میں دیا ہے۔ اس طرح نتیجیت نے انیسویں صدی کی بہت ساری ارتقائیت اپنے اندر جذب کر لی ہے۔

نفسیات کی اس نئی تحریک کی ابتدا اصل میں جیمس نے کی جب اس نے

باب

روایتی نفسیات کے تصورات، احساسات وتمثالات کے بجائے اس حقیقۂ شعور کے تصور کو رکھا جو مسلسل ہے۔ علاوہ ازیں جمیس نے یہ معیار پیش کیا کہ ذہن مقاصد یا غایات کے تحقق کا ایک آلہ ہے اور تمام تصورات "ذہن کے محض غایتی آلات ہیں"۔ یہ ساری چیزیں جمیس کی "نفسیات" میں ملتی ہیں جس کے متعلق ڈیوے اور شلر دونوں کا خیال ہے کہ یہ جمیس کی "نتیجیت" نامی کتاب سے زیادہ نتیجیت کا ماخذ قرار دی جا سکتی ہیں۔

تاہم آلاتیت بالکل جمیس ہی کی وجہ سے نہیں پیدا ہوئی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اپنی خدمت کی اہمیت کو بالکل کم کر کے بیان کرتا ہے۔ ڈیوے ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے تفکر کے حیاتیاتی وظیفے پر زور دیا اور ذہن کو ماحول پر تسلط حاصل کرنے کا ایک آلہ قرار دیا۔ ایسا کرنے میں وہ کسی اور حامیٔ نتیجیت سے زیادہ اس تحریک کے ممیزہ منطقی نظریے کو ترقی دیتا ہے۔ "عام طور پر یہ ڈیوے ہی کا اثر ہے کہ حامیان نتیجیت اس طریقے کا ذکر کرتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے ہمیں اپنے تیقنات حاصل ہوتے ہیں، نیز ان امور کا ذکر کرتے ہیں کہ تصورات وہ "آلات" ہیں جو تجربے کی ترتیب و توجیہ کے کام آتے ہیں، ہم علمی توقع سے "تحقق" کی طرف بڑھتے ہیں، تصورات "عمل کے طریقے" اور "ذہنی عادات" ہیں، صداقت کا نشو و نما ہوتا ہے اور وہ افادیت رکھتی ہے، ہمارا سارا تفکر آلاتیاتی خصوصیت رکھتا ہے، ہمارے تیقنات علم سے زیادہ اساسی ہیں وغیرہ"[1]

۳۴۸

[2] آلوڈ ڈیوے کے ایک مضمون کی طرف ہماری توجہ منعطف کرتا ہے جو ۱۸۸۴ء میں لکھا گیا ہے جس میں ڈیوے نے آلاتیت کا بنیادی اصول بیان کر دیا ہے، گو اس زمانے میں وہ نو کانٹیت کا کھلا پیرو تھا۔ یہ اصول جمہوریت

---

[1] دیکھو ولیم کالڈول کی کتاب (Pragmatism and Indealism) (نتیجیت و تصوریت) صفحہ ۱۷، شائع کردہ اے۔ سی۔ بلاک، لندن۔

کی حمایت اور گویا اس کی ایک توجیہ تھا، اور رفتہ رفتہ اس کو اتنی وسعت دی گئی کہ ان دلوں وہ نتیجیت کے بڑے عقائد میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ آٹو کے الفاظ میں "کوئی شخص آلاتیہ کی تصانیف کو پڑھ کر ان کے جمہوری تیقنات کے عمق کا احساس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ نتیجیت کو معاشرت جدید میں جمہوری تحریک کا فلسفیانہ جواب سمجھتے ہیں، اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان میں سے بہتوں کے لیے جمہوریت بمنزلۂ مذہب[1] ہے"۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آٹو اس تصور کو آلاتیت کا مرکزی تصور قرار دینے اور ڈیوے کو اس کے پیش کرنے کی عزت بخشنے میں حق بجانب ہے۔ لیکن جیمس نے بھی نتیجیت کے اس حصے کی خدمت کی ہے، خصوصاً اپنی 'اصلاحیت' کی تعلیم کی وجہ سے۔ علاوہ ازیں اس تصور کی وسعتِ خاص سے نتیجیت کی ابتدائی تعلیم کے ایک تغیر کا پتا چلتا ہے جس کی وجہ ڈیوے اور جیمس کی ابتدائی تصانیف نہیں بلکہ بعد والوں کی تحریرات ہیں۔ جنگ عظیم کے پہلے نتیجیت ایک جمہوری نصب العین تھی جو مذہب کی بجائے کام دیتی تھی۔ دراصل جنگ عظیم کے تجربات ہی نے اس کو منطقی و مابعد الطبیعیاتی نظریے کی بجائے ایک اجتماعی فلسفہ بنا دیا۔ ڈیوے، میڈ، ٹفٹس، آٹو، ایمس، بوڈ، لفٹس، ٹی۔ وی اسمتھ اور ایچ ایم کیلن اس تغیر و تبدل کے ذمہ دار ہیں، اور گو اس کے جرثومات ان نتیجیہ کی تصانیف میں موجود تھے جو جنگ سے پہلے گزرے ہیں تاہم اس کی اصلی ترقی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ یہ اشتراکیت کی طرف اس عام میلان کا حصہ ہے جو جنگ کے بعد پیدا ہونے والے حالات کی خصوصیت خاصہ ہے۔ سی۔ آئی لیوس، ایچ سی براؤن میں یہ میلان کم ہے اول الذکر اپنے اساسی اصول کے لیے پیرس کا رہین منت ہے اور ثانی الذکر جیمس کا

آخر میں ہمیں اس خدمت کے متعلق جو جارج ایچ میڈ نے آلاتیت کی ادا کی

[1] دیکھو ولیم کالڈول کی کتاب (Pragmatism and Idealism) (نتیجیت و تصوریت) صفحہ ۷، اشایع کردہ اے سی۔ بلاک، لندن صفحہ ۹۷۔

باب

ایک نقطہ کہنا ہے۔ گو اس فلسفی نے اپنی زندگی میں کچھ نہیں شایع کیا اور اس کے کیرس لکچرز کی (اشاعت کے لیے) نظر ثانی ہونے ہی سے پہلے، وہ مر گیا تاہم ایک عرصے سے اس کا شمار ان عمیق ترین مفکرین میں سے ہوتا تھا جن کو اس تحریک نے پیدا کیا ہے۔ میڈ کے جنازے پر ڈیوے نے کہا کہ میڈ کا ذہن خلاق تھا؛ ہمارے زمانے میں ایک ایسے استاد کا ملنا آسان نہیں جس نے دوسروں کے ذہن میں اس قدر مفید و کار آمد خیالات کا سلسلہ پیدا کیا ہو؛ میں پوچھنا تک پسند نہیں کرتا تاکہ بغیر میڈ کے تکوینی تصورات کے میرا اپنا فلسفہ کیا ہوتا۔ کیونکہ اس کے تصورات ہمیشہ حقیقی طور پر اوریجنل ہوتے تھے، اور انسان کو اس جانب فکر کرنے پر آمادہ کرتے تھے جس کے متعلق اس کو یہ خیال بھی نہ ہوتا کہ اس پر غور کرنا مفید بھی ہوگا[1]"

---

[1] جرنل آف فلاسفی جلد ۲۰ صفحہ ۱۴۲ و مابعدہ

۲۵۰

نتیجیت کے استدلال کے بنیادی طریقوں میں سے ایک "تکوینی طریقہ" ہے۔ عام طور پر دیکھا جائے تو یہ کسی وجود کی ابتدا سے لے کر اس کی نہایت مرکب اور نہایت اعلیٰ و تکمیل یافتہ صورت تک ارتقا کا پتا لگاتا ہے۔ ہم ذہنی تفاعلات کے ارتقا کا بدنی تفاعلات سے پتا لگا سکتے ہیں اور بتلا سکتے ہیں کہ کس طرح ذہن طبیعی و عصبیاتی عضویت کی پیچیدگی پر مبنی و منحصر ہے یا اجتماعی زندگی کے ارتقا کا ذہنیت کی ادنیٰ صورتوں سے نشان لگا سکتے ہیں جہاں معاشرت و اختلاط باہمی کا مشکل ہی سے امکان ہے، اور زمانۂ جدید کے مہذب اقوام تک پہنچ سکتے ہیں جہاں زبان اور معاشرت و اختلاط کے دوسرے طریقے آسانی سے کام کر رہے ہیں۔ جب بھی ہم کسی واقعے کی ابتدا کی تلاش کریں اور اس کی ادنیٰ سے اعلیٰ صورتوں کے ارتقا کا نشان لگائیں تو ہم تکوینی طریقے کا استعمال کر رہے ہیں۔

باب

زیادہ تخصیص کے ساتھ دیکھا جائے تو فلسفے میں تکوینی طریقے سے مراد یہ ہے کہ فلسفیانہ مسائل و تیقنات پر اس طرح روشنی ڈالی جائے کہ ان کا نشان اس حقیقی و عملی ماحول و موقعے سے لگ جائے جہاں سے یہ پیدا ہوئے ہیں۔ ان کو ان کے حقیقی ماحول میں رکھنے سے ہم یہ امید کر سکتے ہیں کہ عام اجتماعی نظام میں اس نمونۂ معاشری کو دریافت کر سکیں جس میں یہ تیقنات ضروری تھے، اور ان تکوینی قوتوں کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے میں سرگرم عمل تھیں۔ کوئی فلسفیانہ نظریہ سمجھ ہی میں نہیں آسکتا اگر ہم اس کو اس عام تمدن سے بالکل علٰحدہ کر لیں جس میں یہ ابتداءً پیدا ہوا تھا۔ جو تمدنی تصورات اس نظریے کے ارتقا کے وقت خاص طور پر غالب تھے وہی وہ پوشیدہ قوتیں ہیں جو اس نظریے کے پیدا کرنے کے باعث تھیں۔

۲۵۱

جو فلسفی کسی نظریے کا بانی سمجھا جاتا ہے درحقیقت وہ انھی اجتماعی و تمدنی قوتوں کا ایک آلہ ہوتا ہے۔ کسی نظریے کا نشان اس کے اجتماعی ماحول میں لگانے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت ایک آلہ تھا جس کے ذریعے اس زمانے کے متضاد و متناقض تصورات میں ایک قسم کا توافق پیدا کیا گیا۔ اسی لیے تاریخ فلسفہ پر جو نتیجیتی مباحث ہیں وہ بالخصوص ان مختلف نظامات فلسفہ کے اجتماعی و تمدنی ماحول پر زور دیتے ہیں۔ نتیجیہ کسی فلسفی کے نظریات کی محض توضیح کو بالکل ناکافی سمجھتے ہیں۔ ہمیں اپنی توجہ کو انفرادی فلاسفے کی مخصوص آرا سے ہٹا کر فلسفے پر اس طرح بحث کرنی چاہیے گویا کہ وہ دراصل کل نظام اجتماعی کی مطلق الوجوب ضروریات اور اہم تنازعات کی ایک پیداوار ہے۔

جیمس اپنی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) میں اس عمل کو بیان کرتا ہے جس کی وجہ سے انسان جدید آرا حاصل کرتا ہے۔ فرد ایک نئے تصور کو حاصل کرتا ہے اور پھر دیکھتا ہے کہ یہ اس کے قدیم تصورات سے متعارض ہے۔ اب وہ جدید تصور کو قدیم تیقنات کے اس طرح مطابق بناتا ہے کہ بغیر اس جدید تصور کو چھوڑنے کے اس کے قدیم تیقنات جتنے بھی

باب

محفوظ رہ سکیں رہ جائیں۔ اس طرح وہ ایک نئے اصول کو قدیم تیقنات کے مطابق بناتا ہے اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان قدیم تیقنات کو جہاں تک ممکن ہو سکے کم نقصان پہنچے۔ اب جیمس کہتا ہے کہ جس طرح صداقت کا انفرادی مفکر کے ذہن میں ارتقا ہوتا ہے، اسی طرح علم بحیثیت مجموعی یا بحیثیت اجتماعی جدید تصورات کا قدیم تیقنات یا رواجات سے مسلسل ازدواج ہے۔ تمدن اسی دائمی عمل سے آہستہ آہستہ بڑھتا ہے۔ اور جیمس کا استدلال یہ ہے کہ نتیجیت کا تکوینی طریقہ اس عمل کی محض تعمیم ہے جس کے ذریعے علم افراد اور بحیثیت مجموعی بنی نوع انسان کے اجتماعی ذہن میں نشوونما پاتا ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے، "ڈیوی، شلر اور ان کے رفقا صداقت کے اس عام تصور تک پہنچنے میں محض عالم ارضیات وحیاتیات والسنہ کی مثال کا تتبع کرتے رہے۔ ان دوسرے علوم کی تاسیس میں کامیاب طریقہ ہمیشہ یہی رہا ہے کہ کسی ایسے سادہ عمل کو لیں جو ورد ان کار میں قابل مشاہدہ ہو، مثلاً موسموں کی وجہ سے تعریہ کا عمل، یا ابوی نوع سے اختلاف، یا نئے الفاظ و تلفظات کے ادخال کی وجہ سے زبان کا تغیر۔ اور پھر اس کی تعمیم کی جائے، اور اس کا تمام زمانوں پر انطباق کیا جائے اور قرنہائے قرن تک اس کے اثرات کو جمع کر کے عظیم الشان نتائج پیدا کیے جائیں۔"[1] جیمس بعد میں اس کو صداقت کے معنی کا تکوینی نظریہ کہتا ہے۔

۲۵۲

ہم موجودات کے ان اقسام کا مختصر خلاصہ پیش کریں گے جن پر نتیجیہ نے تکوینی طریقے کا انطباق کیا ہے: (۱) ۱۸۹۸ء ہی میں جیمس نے اس طریقے کو فلسفیانہ مناقشات پر منطبق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ یہ محض تخیلات ہیں جب تک کہ ان کو کسی خاص موقعے سے وابستہ نہ کیا جائے جو انھیں ان کے معنی بخشتا ہے (۲) جیمس، پیرس کی اس معاملے میں تعریف کرتا ہے کہ اس نے

[1] دیکھو ولیم جیمس کی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) صفحہ ۵۸ و ما بعدہ (لانگمنس) تکوینی طریقہ کی توضیح کے لیے دیکھو میری کتاب (The God of the Liberal Christian) (آزاد عیسائی کا خدا) باب دوم (ایپلٹن)

تکوینی طریقے کا اشیاء پر اطلاق کیا اور مانا کہ کسی شے کے معنی ان عملی اثرات میں پائے جاتے ہیں جن کی کسی موقعے پر اس سے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ (۳) جیمس اور دوسروں نے اس طریقے کا تصورات پر اطلاق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح یہ ان بعض نتائج کا سبد ار قرار پاتے ہیں جن کا یہ ارادہ رکھتے ہیں (۴) نتیجیہ نے اس طریقے کو تمام قسم کے تیقنات پر منطبق کیا ہے، مذہبی، مابعد الطبیعیاتی، جمالیاتی و علمی۔ انسانی تیقنات کا مبد ر کیا ہے اور ان سے معاشری حالات میں کیا عملی نتائج و تغیرات پیدا ہوئے ہیں؟ یہی ان کے معنی ہیں۔ اس طرح نتیجیت کا تکوینی طریقہ اس قابل ہے کہ اس کا وسیع اطلاق ہو سکے اور ڈیوے کا دعویٰ ہے کہ جیمس کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ فلاسفہ کا اس طریقے کے استعمال کو شروع کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ "فلسفے کے مرکز ثقل کو اپنی جگہ بدلنی چاہیے ..... یہ مرکز اقتدار کا تغیر ہوگا جو ہمیں پروٹسٹنٹ اصلاح کی یاد دلاتا ہے"[1]

ہم جیمس اور ڈیوے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کر سکتے ہیں کہ تکوینی طریقہ حقیقی قیمت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو کامل بنانے کی وجہ سے نتیجیہ بڑی عزت کے مستحق ہیں۔ تاہم اس سے نتیجیہ کے لیے ایک قسم کا استبعاد پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نتیجیت کی اصل حقیقت مستقبل کی طرف رخ کرنا ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ فکر ہمیشہ ماضی کی طرف سے منھ پھیر لیتی ہے اور ایک ایسی بہتر حالت کی طرف رخ کرتی ہے جو مستقبل میں پیدا ہونے والی ہے۔ لیکن تکوینی طریقہ نتیجیہ کو ابتدار کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ لہٰذا نتیجیہ جس جانب جانا چاہتے ہیں یہ اس کی جانب مخالف ان کی رہبری کرتا ہے علاوہ ازیں تیقنات کی ابتدار کی طرف رخ کرنے کا یہ نصب العین انسان کے بنیادی تیقنات کے متعلق مشکل الحصول ہے کیونکہ ان میں بہت ساروں کی ابتدا اس زمانے میں ہوئی ہے جب کہ تاریخ ابھی

---

[1] ایضاً صفحہ ۱۲۳۔

باب ۲

ضبطِ تحریر میں نہیں آئی تھی۔ اس طرح نتیجیہ ایک ایسے طریقے کی حمایت کرتے ہیں جو اکثر ناقابلِ عمل ہوتا ہے، اور فکر کو اس جانب نہیں لے جاتا جس جانب کہ نتیجیہ نہایت دلچسپی کے ساتھ جانا چاہتے ہیں، بلکہ یہ تو اس کے بالکل مخالف سمت لے جاتا ہے۔ اور وہ بہت جلد یہ پاتے ہیں کہ تکوینی طریقہ اس عمل کے بنیادی طور پر مخالف ہے جو تصورات کو ان تطابقات کے آلات قرار دیتا ہے جو آیندہ ہونے والے ہیں۔ ایمس اور دوسرے نتیجیہ نے مذہبی تصورات اور درجات کے مبدء اور ان کے ارتقا کی توجیہ میں تکوینی طریقے کو موثر طور پر استعمال کیا ہے، اور ڈیوے اور جیمس نتیجیتی تحریک کی ابتدا میں اس طریقے سے نہایت متاثر ہوئے تھے۔ لیکن حال کی تحریرات میں ڈیوے نے تکوینی طریقے کے اس بنیادی افتراض کی سخت مخالفت کی ہے کہ زمانۂ حال کے پیچیدہ اجتماعی مظاہر کو اسی وقت بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے جب ہم ان سادہ اجتماعی حالات کی طرف رجوع کرتے ہیں جن سے وہ احتمالاً بروز کرتے ہیں۔ اب وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو بجائے معاملات کی سادہ تر حالت کی طرف رجوع کرنے کی جو موجودہ پیچیدہ حالات کی توجیہ کریں گے، اپنے معطیات اسی زمانے کی دنیا سے حاصل کرتے چاہییں[1]۔

لہٰذا تکوینی طریقے کو نتیجیت کا واحد طریقہ یا بلکہ اہم ترین طریقہ سمجھنا نہایت سخت غلطی ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجیتی استدلال میں اس کا کافی اثر رہا ہے اور اب بھی ہے۔ جو نتیجیہ کہ مذہب، تاریخ فلسفہ اور اخلاقیات کے دائروں میں کام کر رہے ہیں انھوں نے اس کا نہایت موثر طور پر استعمال کیا ہے۔ درحقیقت اس کے استعمال کی ایک بہترین مثال ڈیوے اور ٹفٹس کی "اخلاقیات" کا پہلا حصہ ہے جہاں اخلاق کے ارتقا کا نشان تین مدارج میں لگایا گیا ہے[2]۔ تاہم

۲۵۴

---

[1] دیکھو وہ اقتباس جو نیچے صفحہ ۲۲۰ پر دیا گیا ہے۔

[2] تکوینی طریقے کی حمایت کے لیے دیکھو صفحہ ۳ و مابعدہ۔ اسپنسر نے طریقۂ مقابلہ کا جو استعمال کیا ہے اور اس پر ڈیوے نے جو تنقید کی ہے، اس کے لیے دیکھو سیکالوجیکل ریویو جلد ۹، صفحہ ۲۱۷ و مابعدہ جہاں

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس طریقے کی جگہ اب دوسرے نتیجتی طریقے بتدریج لے رہے ہیں | باب

۴- تعبیری طریقہ

اپنے کیرس لکچرز میں جو بعنوان (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) شایع ہوئے ہیں جان ڈیوے تفلسف کے ایک طریقے کی توضیح کے لیے، جس کو وہ تعبیری طریقہ کہتا ہے، ایک باب وقف کرتا ہے۔ اس سے اس کی مراد تقریباً وہی ہے جو تضمینی مفروضیت کے طریقے سے ہے جو تصوریت کا بنیادی طریقہ ہے اور جس کی توضیح صفحات بالا میں کی گئی ہے۔ ڈیوے مندرجہ ذیل دو طریقوں میں ایک قیمتی امتیاز قائم کرتا ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ فلسفے کی غایت تک معمولی شخص کے خام و ناقص تجربات کے ذریعے پہنچیں اور اس دنیا کو سمجھنے کی کوشش کریں جو ان تجربات کو پیدا کرتی ہے؛ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس غایت تک علمائے سائنس کے لطیف و دقیق تصورات کے ذریعے پہنچیں اور ان سے شروع کر کے اصلی معطیات تک واپس جائیں۔ گو ان میں سے ہر ایک طریقہ قیمتی ہے تاہم ہر ایک کے مخصوص تحدیدات و خطرات ہیں۔ سائنس کا فیشن بہت جلد بدل جاتا ہے اور جو فلسفی سائنس کو اپنے فلسفے کی بنیاد بناتے ہیں وہ مشکل و مشتبہ راستوں پر پڑ کر راہ گم کر دیتے ہیں۔ آج کا سائنٹفک فلسفہ کل فرسودہ خیال کیے جانے لگتا ہے۔ سائنٹفک فلسفی اکثر حقیقت کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جو روزمرہ کی زندگی کے تجربات کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ وہ تجریبی طریقے کی حمایت کرتا ہے اور طریقۂ مقابلہ پر حملہ کرتا ہے جس کو اسپنسر نے استعمال کیا ہے۔ دیکھو جیمس ایچ ٹفٹس کا مضمون (Genesis of the Aesthetic categories) (جمالیاتی قاطیغوریات کی تکوین) جو یونیورسٹی آف شیکاگو کے (Decennial Publication) جلد سوم میں چھپا ہے اور جس میں اس طریقے کا اطلاق کیا گیا ہے۔

باب ۲ معارض و مخالف ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کا فلسفہ سطر در مردود قرار پاتا ہے۔ اس کے برخلاف روزمرہ کے تجربے ہیں جو معمولی فہم عام کام کرتی ہے وہ اس قدر متنوع و پیچیدہ ہوتی ہے اور سابقہ فلسفیوں کے توجیہات اس میں اس قدر مخلوط و ممزوج ہوتی ہیں کہ جو فلسفی اس طریقے کو استعمال کرتا ہے وہ بالآخر لازمی طور پر روایتی نظریات میں سے کسی ایک نظریے کو یا ان کی ایک معجون مرکب کو اختیار کرلیتا ہے۔ ایسے فلسفی محض انتخاب پسند ہوتے ہیں اور اپنے زمانے ۲۵۵ اور نسل کے لیے کوئی حقیقی طور پر صائب فلسفہ پیش کرنے میں بالکل کامیاب نہیں ہوتے۔ ڈیوے کا خیال ہے کہ ہمیں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ خود اس کا طریقہ اول الذکر طریقے کی بہ نسبت ثانی الذکر طریقے سے زیادہ قریب ہے۔

کیونکہ اس کی رائے ہے کہ تجربے میں "کوئی ایسی چیز شامل ہونی چاہیے جو کم از کم اتنی وسیع و عمیق و مملو ہو جتنی کہ اس دنیا کی ساری تاریخ، اور چونکہ تاریخ کا وقوع خلاء میں نہیں ہوتا لہٰذا یہ ایسی تاریخ ہونی چاہیے جس میں دنیا اور انسان کے تمام متناسبات شامل ہوں..... تاریخ خارجی قوتوں اور شرائط و حادثات کو تعبیر کرتی ہے اور انسانی ریکارڈ اور ان حادثات کی تضمین کو بھی"۔ اور ذرا آگے چل کر وہ کہتا ہے: "واقعہ، خواب، حادثہ، عمل، خیال اور معانی کی ساری وسیع کائنات کو، خواہ یہ صائب ہوں یا غیر صائب، عدم کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے۔ اور جو کچھ کہ کہا گیا اگر اس کو لفظی معنی میں سمجھا جائے تو "تجربہ" اسی وسیع کائنات کو تعبیر کرتا ہے"[۱]۔ بالفاظ دیگر، فلسفی کا حقیقی نقطۂ آغاز 'تجربہ' ہے، کوئی شے تجربے سے خارج نہیں بلکہ ہر شے اس میں شامل ہے۔

ڈیوے کے نزدیک دوسرے تمام فلسفوں کا بنیادی سقم یہ ہے کہ ان کی بنیاد بجائے تجربہ من حیث کل پر قائم ہونے کے، اس کے کسی منتخبہ حصے پر ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تعبیری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ اس کے معنی

[۱] ۔ ایضاً صفحہ ۸ و ۹

باب ۲

اُس شے کو دیکھنے کے ہیں جو بتلائی جارہی ہے نیز جو شے بھی پائی جاتی ہے اس کو بغیر کسی حذف و اسقاط کے، ایمانداری کے ساتھ قبول کرنے کے ہیں" حقیقت کا صحیح تصور صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ہم اس تجربے کے ہر قابل تصور پہلو کو شامل کریں اور ہر شے کو اس کے کل حقوق عطا کر دیں"۔ "ہم کو ایسے مفردات سے آغاز نہیں کرنا چاہیے جن کا اختیاری طور پر انتخاب کر لیا گیا ہو، اور پھر ان سے مرکب و متنوع اشیاء کا استخراج کیا جائے، اور جن کی اس طرح تحویل نہ ہو سکے ان کو وجود کے ادنیٰ دائرے کے حوالے کر دیا جائے۔ تجربہ ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ ہمیں اولاً پیچیدہ و مرکب شے ملتی ہے، اور ہم امتیاز، تحویل و تحلیل کا کام اسی سے اور اسی میں رہ کر شروع کرتے ہیں، اور ہمیں ان فعلیتوں کا ساتھ دینا چاہیے، ان کی طرف اور ان اشیاء کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہیے جن پر یہ عمل میں آتی ہیں اور ان کے لطیف نتائج کی طرف بھی" (صفحہ ۱۳) اس طرح حقیقت اسی وقت صحیح طور پر سمجھ میں آتی ہے جب ہمیں حیات و اشیاء کی شکل پیچیدگیوں میں بصیرت حاصل ہو اور اس میں وہ عقلی اعمال بھی شامل ہوں جن سے یہ بصیرت اس پیچیدگی کے ایک حصے کے طور پر حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا ہر حقیقت ایک نہایت مرکب وجود ہے اور اس میں وہ اعمال بھی شامل ہوتے ہیں جن سے یہ جانی یا سمجھی جاتی ہے۔ اتنا بیان ڈیوے کے تعبیری طریقے کے لیے کافی ہے، اور اس امر پر مکرر زور دیا جانا چاہیے کہ یہ طریقہ تصوریت کے تضمینی مقرونیت والے طریقے سے بہت مشابہ ہے۔ گو ڈیوے "تضمینی مقرونیت" کا لفظ کبھی استعمال نہیں کرتا، تاہم ظاہر ہے کہ وہ ابتداءً ہیگل کے زیر اثر تھا اور جہاں تک مجھے علم ہے، اس نے کسی تضمینی مقرونیت کے نظریے کی خاص طور پر تردید نہیں کی۔ تعبیری طریقے سے جو وجود حاصل ہوتا ہے اس کو سوائے کلی مقرون کے اور کیا کہا جا سکتا ہے؟ اوپر جس آخری سطر کو نقل کیا گیا ہے اس کا یہ مرکزی تصور معلوم ہوتا ہے۔

۲۵۶

باب

تفکری طریقہ

نتیجیتی طریقے کا ایک نہایت جدید اور نہایت محرک الذہن اور دلچسپ بیان وہ ہے جو سی آئی لیوس نے اپنی کتاب (Mind and the World Order) (ذہن اور نظام دنیوی) میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنے کو تعقلیت پسند نتیجیہ کہتا ہے اور مانتا ہے کہ وہ خاص طور پر پیرس کا رہین منت ہے اور نیز جیمس اور ڈیوے کا بھی۔ لفظ تعقلیت پسند تعقلیت سے مرکب ہے جو کلی تصورات کے ان تین نظریوں میں سے ایک نظریہ ہے جن کو قرون وسطیٰ کے مدرسیہ نے پیش کیا تھا۔ حقیقیت نے فلاطون کے نظریۂ تصورات سے اشارہ پاکر دعویٰ کیا کہ ایسے کلیات مثل یا نمونے پائے جاتے ہیں، لہذا ان کو جزئیات سے زیادہ حقیقی ہونا چاہیے جو ان کی نقل ہیں۔ مثلاً کسی نوع کا نام ہاتھی کسی جزی ہاتھی سے بہت زیادہ حقیقی ہوگا۔ اس کے برخلاف اسمیت نے دعویٰ کیا کہ تمام کلی تصورات محض اسمار یا الفاظ ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ صرف جزئیات ہی حقیقی ہوتے ہیں۔ کلی ہاتھی کا کوئی مقام نہ ہونے کی وجہ سے وہ محض ایک نام ہے۔ صرف جمبو اور اسی کی طرح دوسرے جزی ہاتھی حقیقی ہیں۔ تعقلیت نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا اور یوں حجت کی کہ کلی تصورات تعقلات ہیں جو فکر کے لیے ضروری ہیں لیکن یہ انسانی نظامات فکر سے مستقل حقیقت نہیں رکھتے۔ فکر انسانی کے اساسی تعقلات یا معقولات کی طرف دراصل لیوس کا یہی پہلو ہے۔ یہ امر کہ وہ اس جانب کس حد تک بڑھنے تیار ہے اس کی کتاب کے دیباچے کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے: "میرے خیال میں یہ کہنا زیادتی نہیں کہ یہ امر قابل شک ہے کہ آیا وہ تعمیر جو سائنس تیار کرتی ہے زمین پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے یا افلاطونی آسمان کا ایک محل ہے یا ایک قسم کا ہوائی قلعہ"

۲۵۷

باب ۱۴

اس فرق کے متعلق جو بڑے اور اعلیٰ پیمانے کے تجربے اور چھوٹے اور ادنیٰ پیمانے کے تجربے میں پایا جاتا ہے لیوس کا میلان ثانی الذکر کو اول الذکر کی بہ نسبت زیادہ اہم قرار دینے کی جانب ہے، اس طرح وہ ڈیوے کے خلاف ہے لیکن وہ تجربے کے لفظ کو ان عقلی معطیات کے لیے استعمال کرتا ہے جو اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب فکر اپنا کام ختم کر چکی ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تفکری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ تجربے میں فکر کی عظیم الشان اہمیت پر زور دیا جا سکے۔ فکر کو ان معطیات سے ہرگز جدا نہیں کیا جا سکتا جن کی یہ نئے سر سے تعمیر کرتی ہے، لیکن پھر بھی یہ صراحۃً حضوری ہے، یعنی ان مخصوص معطیات حواس سے مقدم ہے جن کی یہ توجیہ کرتی ہے۔ لیوس کا دعوےٰ ہے کہ حضوری ہونے کے متعلق اس کا تصور بالکل اوریجنل اور بے مثل ہے اور تعبیری طریقے کی جان ہے۔ ہم اس کے مطلب کو مثال سے واضح کریں گے۔

مثلاً "طبیعی اشیاء کی کمیت ہونی چاہیے" یہ ایک حضوری اصول ہے۔ اس قضیے کو معیار کے طور پر استعمال کر کے ہم ایک سوئی کو سوئی کی آئینے والی شبیہ سے اور اس کے التباس سے ممیز کر سکتے ہیں۔ لہٰذا کسی قسم کا جزوی معطیہ اس اصول کو باطل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس قسم کے جزوی معطیہ کو ہم کسی اور صنف کی تحت رکھیں گے، جیسے تمثال، یا التباس کے نہ کہ طبیعی شے کی صنف کی تحت۔ لہٰذا اس اصول کی صداقت کو ہم ہر جزوی معطیہ سے مقدم اور اس سے غیر محتاج و مستقل قرار دیں گے۔ تاہم اس سے ہمیں یہ حق نہیں پیدا ہوتا کہ اس حضوری اصول کو تجربۂ انسانی کی دنیا سے خارج میں صحیح سمجھیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربے کا مافیہ کبھی اپنی توجیہ آپ نہیں کر سکتا۔ ذہن تجربے کی توجیہ کرنے کے لیے تمام معیارات کو لے آتا ہے۔ یہ معیارات رہبرِ عمل ہونے کی حیثیت سے نہایتی طور پر مفید ہوتے ہیں اور تجربے کو قابلِ فہم بناتے ہیں۔

۲۵۸

لیوس کہتا ہے کہ تفکری طریقے کی چار اہم خصوصیات ہیں: (۱) وہ

باب ۷

۲۵۹

۴۔ نتیجیت کی بعض وہ خصوصیات جو ان طریقوں میں مضمر ہیں

یہ تمام طریقے چند بنیادی تصورات کو ظاہر کرتے ہیں جو نتیجیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ لفظ تجربہ (جیسا کہ اس کو ڈیوے اور لیوس نے استعمال کیا ہے) اس فلسفے کی اصل کلید ہے۔ یہ صحیح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ جو شخص حقیقی طور پر سمجھ جائے کہ اس لفظ سے نتیجیہ کی کیا مراد ہے وہ نتیجیت سے کامل طور پر واقف ہو جائے گا۔ یہ ایک ایسا عام لفظ ہے کہ اس میں نتیجیہ نے اپنے فلسفے کے سارے معنی کوٹ کوٹ کر بھر دیے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص جو نتیجیت کا قائل نہ ہو لفظ تجربہ کو اس معنی میں استعمال کرنے کا ہرگز خیال نہ کرے گا جس معنی میں کہ نتیجیہ نے اس کو استعمال کیا ہے۔ نتیجیہ کے نزدیک تجربہ وہ حاوی کل حقیقت ہے جس سے باہر نہ کوئی شے پائی جاتی ہے اور نہ پائی جا سکتی ہے۔ تاہم یہ کل انسانی و اجتماعی ہے۔ لفظ تجربے کا یہ مخصوص استعمال نتیجیت کی خصوصیت خاصہ ہے لیکن اگر، جیسا کہ لیوس کا دعوے ہے، تصوریہ کی کلی مقرون، ایک خیالی شے ہے تو کیا نتیجیہ کا تجربہ بھی اتنی ہی وہی شے نہیں؟ فلسفی یہ سمجھنے پر زیادہ مائل نظر آتے ہیں کہ مخالف مسلک والوں کے بنیادی تعقلات محض خیالی چیزیں ہیں، کیونکہ وہ پہلے ان کے معانی کو اپنے بنیادی تعقلات میں خالی کر لیتے ہیں اور اب چونکہ ان میں انہیں کوئی معنی نظر نہیں آتے اس لیے وہ ان کو وہمی چیزیں قرار دیتے ہیں۔

اس کتاب کے دیباچے میں جس کو نتیجیہ کی ایک جماعت نے مشترکہ طور پر لکھا ہے اور (Creative Intelligence) (عقل خلاق) کے عنوان سے شائع کی ہے ہمیں یہ بیان ملتا ہے: اہم متفقہ باتوں کا تعلق مستقبل کی حقیقت، عقل جو

باب۱۵ اس مستقبل کی کیفیت کے تعین کا آلہ ہے جہاں تک کہ یہ انسانی قبضۂ قدرت میں آ سکتا ہے، اور ایک ایسے فرد سے ہے جو بہادرانہ طریقے سے موجد اور ایک خلاق ذہن کا حامل ہے۔" خلاق ذہن جس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، اجتماعی ہے اور خلاق عقل اجتماعی ہوتی ہے۔ افراد اس اجتماعی ذہن کے محض حامل ہیں۔ اس لیے وہ کل اجتماعی

۲۶۰ فلسفہ، جس کا ذکر نتیجیت کے اس ارتقا کی حیثیت سے ہوا جو جنگ عظیم کے بعد خصوصیت کے ساتھ عمل میں آیا ہے، تجربے کے نتیجی لفظ ہی سے آسانی کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے
مستقبل کی حقیقت نتیجیت کی ایک نہایت بنیادی تعلیم ہے۔ تجربہ ایک زمانی عمل ہے جو آگے یا پیچھے حرکت کرتا ہے۔ یہ خلاق ذہن اور خلاق عقل کے مساوی ہے۔ تاہم تجربے سے خارج کوئی ایسی غایت و نہایت نہیں جس کے طرف یہ حرکت کر رہا ہو۔ اور مستقبل انسان کے لیے اسی حد تک دلچسپ ہے جس حد تک یہ تجربے ہی کے اندر ہے۔ علاوہ ازیں تجربہ اپنے ماضی کو گویا اپنے ساتھ لے چلتا ہے۔ دراصل تجربے میں عقل کی فعلیتوں کی وجہ سے ماضی کا مستقبل سے ایک ایسا رشتہ قائم ہوتا ہے کہ ترقی ناقمناہی طور پر ممکن بن جاتی ہے۔ نتیجہ کا استعداد آمیز ماٹو یہ ہے: "غایت ترقی ہے۔"

۲۶۱ نتیجیّہ کا خیال ہے کہ علم و وجود ایک نہیں، لیکن ان کا یہ امتیاز تجربے ہی کے اندر ہوتا ہے۔ اب توجیہ طلب مسئلہ یہ ہے کہ تجربے کے وسیع تر کل میں علم کو وجود سے کیا اضافت یا تعلق ہے۔ عدم ثبات و بے ترتیبی ان حوادث کی خصوصیت نظر آتی ہے جن پر وجود مشتمل ہوتا ہے۔ یہ چیز خصوصیت کے ساتھ زندگی کی ابتدائی حالات میں دکھائی دیتی ہے جہاں طاعون، قحط، بیماری، شکست، موت، وغیرہ جیسے خطرات، نیز برکت، قوت، فتح مندی، جشن و عید ہمیشہ انسان سے قریب ہی ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں اتفاقی و اضطراری ہوتی ہیں اور وجود انسانی کو عدیم الثبات بناتی ہیں۔ اب اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیے کہ وجود کی یہ حیثیت جدید تہذیب یافتہ انسان کے لیے بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنی کہ وحشیوں یا ابتدائی انسان کے لیے۔ جس عالم وجود میں کہ انسان اپنے کو پاتا ہے اس کی

باب۲ فطرت کچھ اس قسم کے اچھے اور برے واقعات کا مرکب واقع ہوئی ہے کہ وہ ایک حد تک انسان کی اختیار سے باہر ہیں۔ یہ ایک ایسی غیر مختتم اور بالقوی دنیا ہے جس میں کوئی چیز مستقل و قائم نہیں اور جس میں تغیر عالم گیر ہے۔ دنیا کے اسی عدم ثبات و حدوث کی وجہ سے علم یا حکمت کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی فلسفہ ہے۔

اس طرح وجود اپنے ہر اس حقیقی و عملی واقعے کے لحاظ سے جس پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے ایک ظنی یا احتمالی شے ہے۔ تفکر یا علم تجربے کے اندر وہ عمل ہے جو اس ظنی موقع کو، اس کے اختلال و اضطراب، اس کے ابہام و اشتباہ اور اس کے عدم ثبات کو ایک ایسے موقع میں بدل دیتا ہے جو تیقن متعین اور دیرپا نوعیت کا ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعے جو ڈیوے ۲۲۲ سے لی گئی ہے، یہ بات زیادہ واضح کی جا سکتی ہے۔ فطری اجزا جیسے کچے لوہے کو دوسرے فطری اجزا کی مدد سے جیسے آگ اور کارخانے کے آلات سے، کامل فولاد کی شکل میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اب کچا لوہا اس ظنی موقع کے مماثل ہے اور آگ اور کارخانے کے آلات جو اس لوہے کے پگھلانے اور اس کو لطیف بنانے کے لیے استعمال ہوئے ہیں تفکر کے مماثل، اسی طرح کامل فولاد حقیقت کی اس تیقن اور دیرپا نوعیت کے مماثل ہے جو ظنی موقع پر فکر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا تفکر یا علم کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ "یہ تجربہ کردہ اشیاء کی اسی ایک دنیا میں زمانی ترتیب و تنظیم جدید کا مسلسل عمل ہے" (ڈیوے) اس طرح تفکر کی بھی تغیر و عدم ثبات کے لحاظ سے وہی نوعیت ہے جو حادثات کی جن سے وجود کی تشکیل ہوئی ہے۔ درحقیقت ہر وقوفی عمل ایک حادثہ ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وجود ایک حادثہ ہے اور ہر وقوفی عمل ایک حادثہ۔

ڈیوے امریکا کے اکتشاف کی مثال کو علم و وجود کی اضافت کے واضح کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ کولمبس کے جزیرۂ سان سالواڈور پر اترنے کے صدیوں پہلے نارسمن دریائے چارلس میں

داخل ہوئے اور بالٹک کے غرب میں کناروں پر اتر پڑے۔ کولمبس اور نارتھمن دونوں کو بالکل اسی عالم وجود سے سابقہ پڑا جو ایک برّ جدید تھا۔ لیکن پھر بھی نارتھمن نے اس جدید منکشفہ واقعے کو اپنے قدیم تیقنات کی ترمیم کے لیے استعمال نہیں کیا لہذا دنیا کا نقشہ ویسا ہی رہا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ نئے واقعے سے جو ان کا اتصال ہوا اس سے تفکر کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوا۔ اور چونکہ ان کے اس برّ جدید کے کناروں پر اترنے سے کوئی تبدل واقع نہیں ہوا لہذا انھوں نے کوئی حقیقی اکتشاف بھی نہیں کیا۔ لیکن کولمبس کا ورود اس سے بالکل مختلف تھا۔ جب اس نے اس برّ جدید کے قریبی جزائر سے سلسلۂ اتصال قائم کیا تو اس نے دنیا اور دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ وہ واقعہ یا ظنی موقع سے ایک حقیقی تفکر کی طرف بڑھا جس نے علم جغرافیہ کی صورت بدل دی۔ اسی لیے کہا جا سکتا ہے کہ کولمبس نے امریکا کا حقیقی طور پر اکتشاف کیا۔ اب اس امر پر زور دینا ضروری ہے کہ اس واقعے نے خود عالم وجود کو بھی متغیر کر دیا چنانچہ یہ عالم وسیع ہو گیا، عزیمت کے نئے دائرے کھل گئے، جدید زمینات صاف کر دی گئیں، نئے مکانات بنائے گئے، اور اسی ایک اکتشاف سے جدید قومیں اور تہذیبیں پیدا ہوئیں۔ فکر انسانی کا ہر جدید اکتشاف وجود میں اسی قسم کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔ تفکر کا عمل تجربے کی دنیا میں کسی ظنی موقع کو لیتا ہے اور اس کل موقع کو شئے معلوم کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ ہے علم کا وجود کے ساتھ تعلق۔

۲۔ علم کی تجربی تحلیل

ہم ذرا تفصیل کے ساتھ علم کی ایسی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے جیسی کہ خود تجربہ کرتے ہیں۔ ہم نے اوپر کے مباحثے میں یہ لکھا ہے کہ علم کے

باب۲ دو اجزا یا حیثیتیں ہوتی ہیں شے معطیہ یا جس کو بعض دفعہ معطیات علم کہتے ہیں، اور توجیہی عنصر جس کی تشکیل ان اہم اصول سے ہوتی ہے جن سے کہ معطیات میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، یا اصطلاحی الفاظ میں، جن کی وجہ سے معطیات قاطیغوریات کا جامہ پہنتے ہیں۔ کیونکہ ترتیب علم کے اساسی اصول کو عموماً قاطیغوریات یا معقولات کہا جاتا ہے۔

(۱) شے معطیہ:۔ بدیہی معطیات حواس سے اشیائے معطیہ کی تشکیل ہوتی ہے یہ ہمیشہ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی فکر تخلیق نہیں کرتی، نہ ہی ان کو بالکل مٹا سکتی ہے، اور نہ ان کو کامل طور پر بدل سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ایسی جگہ سے آتی ہیں جو ہمارے اقتدار سے بالکل باہر ہیں۔ مثلاً ایک بچہ، ایک وحشی، ایک تہذیب یافتہ نوجوان ہر ایک کا کسی شے کے خلاف ردعمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوگا۔ تاہم ہر ایک کے تجربے میں شے معطیہ کیفیتہً وہی ہے اور مفکر کے اغراض کے بدلنے یا متغیر ہونے کی حالت میں بھی ثابت و غیر متغیر رہتی ہے شے معطیہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں عدم قابلیت تغیر اور حسی کیفیت کے معیارات کا استعمال کرنا چاہیے۔ شے معطیہ حقیقت میں عدیم الوصف و ناقابل علم ہوتی ہے۔

تاہم یہ بھی ایک غلطی ہوگی اگر ہم شے معطیہ کو اس شے میں تحویل کردیں جو ذہن کے فکر کرتے وقت اس کے سامنے بدیہی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس میں تو اشیاء کی ساری دنیا شامل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر معطیات محض رنگ ۲۲۴ کے ٹکڑے نہیں بلکہ یہ درخت، مکانات، اور اسی قسم کی اشیائے حواس ہیں۔ لہذا شے معطیہ کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہمیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات حواس کو محض عصبیاتی معنی میں نہ سمجھ لیں۔ اگر ان شرائط قبول کا خیال رکھیں تو پھر "شے معطیہ" ایک ظاہر نما حال بن جاتی ہے جو ماضی میں غائب ہوتا جاتا ہے اور مستقبل میں نشوونما کرتا ہے جس کے کوئی حقیقی حدود نہیں ہوتے" اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ایک صاف و ہموار سیلان یا

بہاؤ ہے کیونکہ اس میں انفصالات واتصالات اور دوسرے مختلف اجزا ہوتے ہیں جنھیں ہماری توجہ واضح ومتعین کرتی ہے۔ | باب

ہم علمی اغراض کی خاطر شئے معطیہ کی تکملی ومسلسل نوعیت کو نظر انداز کرسکتے ہیں اور ہر شئے معطیہ کو ایک علٰحدہ معروض خیال کرسکتے ہیں گو یہ صحیح معنی کے لحاظ سے ایک تجرید ہے۔ اگر اس معنی میں دیکھی جائے تو ہر شئے معطیہ ایک احضار ہے یا ایک بے مثل حادثہ۔ لیکن گو شئے معطیہ ہر حالت میں ایک بے مثل حادثہ ہے تاہم اس کے اس حصے کو جس کا ادعا ہوسکتا ہے شئے معطیہ میں شامل نہیں کرنا چاہیے۔

تو پھر شئے معطیہ کیا ہے؟ یہ نتیجہ کے نظریۂ علم کا ایک انتہائی قاطیغوریہ ہے جس کی تعریف کرنی مشکل ہے۔ اعلیٰ پیمانے پر سمجھا جائے تو یہ کل سیلان یا بہاؤ ہے ان حقیقی واقعات یا حادثات کا جو وقوع پذیر ہورہے ہیں۔ اگر علٰحدہ اکائیوں میں دیکھی جائے تو شئے معطیہ وہ حادثۂ واحد ہے جس کا کوئی قابلِ مرور مواد نہیں۔ لیکن ان دونوں معنی کے لحاظ سے شئے معطیہ تجربے کے اندر ایک تجرید ہے اور تمام تعقلی یا توجیہی عناصر سے بالکل علٰحدہ ہوکر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہی ہے کہ "تجربے کے مواد کے بعض اجزا یا حیثیتیں شئے معطیہ کے معیارات کی تشفی کرسکتی ہیں یہ معیارات یہ ہیں: اولاً اس کی حسی نوعیت، ثانیاً یہ امر کہ فکر نہ اس کو پیدا کرسکتی ہے اور نہ اس میں تغیر کرسکتی ہے، ذہنی پہلو یا دلچسپی کے تغیر سے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔"

ہم لیوس کے اس بیان کے مقابلے میں میڈ کا بیان پیش کریں گے۔ "ہم یہ دعویٰ نہیں کرسکتے کہ ہم ان معطیات کی کبھی تجرید ہی کرسکتے ہیں جس کو ہمارے تحقیقاتی علم کے اشکال نمائیں، ہمیشہ وہی رہنا چاہیے .... | ۲۶۵

لہ۔ دیکھو سی آئی لیوس کی کتاب (Mind and the World Order) (ذہن اور نظام دنیا) (اسکربنرس)۔

باب۲ فطرت کچھ اس قسم کے اچھے اور برے واقعات کا مرکب واقع ہوئی ہے کہ وہ ایک حد تک انسان کی اختیار سے باہر ہیں۔ یہ ایک ایسی غیر مختتم اور بالقوی دنیا ہے جس میں کوئی چیز مستقل و قائم نہیں اور جس میں تغیر عالم گیر ہے۔ دنیا کے اسی عدم ثبات و حدوث کی وجہ سے علم یا حکمت کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی فلسفہ ہے۔

اس طرح وجود اپنے ہر اس حقیقی و عملی واقعے کے لحاظ سے جس پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے ایک ظنی یا احتمالی شے ہے۔ تفکر یا علم تجربے کے اندر وہ عمل ہے جو اس ظنی موقع کو، اس کے اختلال و اضطراب، اس کے ابہام و اشتباہ اور اس کے عدم ثبات کو ایک ایسے موقع میں بدل دیتا ہے جو تیقن متعین اور دیرپا نوعیت کا ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعے جو ڈیوے ۲۶۲ سے لی گئی ہے، یہ بات زیادہ واضح کی جا سکتی ہے۔ فطری اجزا جیسے کچے لوہے کو، دوسرے فطری اجزا کی مدد سے جیسے آگ اور کارخانے کے آلات سے، کامل فولاد کی شکل میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اب کچا لوہا اس ظنی موقع کے مماثل ہے اور آگ اور کارخانے کے آلات جو اس لوہے کے پگھلانے اور اس کو لطیف بنانے کے لیے استعمال ہوئے ہیں تفکر کے مماثل، اسی طرح کامل فولاد حقیقت کی اس تیقن اور دیرپا نوعیت کے مماثل ہے جو ظنی موقع پر فکر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا تفکر یا علم کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ "یہ تجربہ کردہ اشیاء کی اسی ایک دنیا میں زمانی ترتیب و تنظیم جدید کا مسلسل عمل ہے" (ڈیوے) اس طرح تفکر کی بھی تغیر و عدم ثبات کے لحاظ سے وہی نوعیت ہے جو حادثات کی جن سے وجود کی تشکیل ہوئی ہے۔ درحقیقت ہر وقوفی عمل ایک حادثہ ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وجود ایک حادثہ ہے اور ہر وقوفی عمل ایک حادثہ۔

ڈیوے امریکا کے اکتشاف کی مثال کو علم و وجود کی اضافت کے واضح کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ کولمبس کے جزیرۂ سان سالواڈر پر اترنے کے صدیوں پہلے نارسمن دریائے چارلس میں

باب۵

داخل ہوئے اور بانسٹن کے غرب میں کناروں پر اتر پڑے۔ کولمبس اور نارتھمن دونوں کو بالکل اسی عالم وجود سے سابقہ پڑا جو ایک برّ جدید تھا لیکن پھر بھی نارتھمن نے اس جدید مکتشفہ واقعے کو اپنے قدیم تیقنات کی ترمیم کے لیے استعمال نہیں کیا لہذا دنیا کا نقشہ ویسا ہی رہا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ نئے واقعے سے جو ان کا اتصال ہوا اس سے تفکر کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوا۔ اور چونکہ ان کے اس برّ جدید کے کناروں پر اترنے سے کوئی تبدل واقع نہیں ہوا لہذا انھوں نے کوئی حقیقی اکتشاف بھی نہیں کیا۔ لیکن کولمبس کا ورود اس سے بالکل مختلف تھا۔ جب اس نے اس برّ جدید کے قریبی جزائر سے سلسلۂ اتصال قائم کیا تو اس نے دنیا اور دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ وہ واقعہ یا ظنی موقع سے ایک حقیقی تفکر کی طرف بڑھا جس نے علم جغرافیہ کی صورت بدل دی۔ اسی لیے کہا جا سکتا ہے کہ کولمبس نے امریکا کا حقیقی طور پر اکتشاف کیا۔ اب اس امر پر زور دینا ضروری ہے کہ اس واقعے نے خود عالم وجود کو بھی متغیر کر دیا چنانچہ یہ عالم وسیع ہو گیا، عزیمت کے نئے دائرے کھل گئے، جدید زمینات صاف کر دی گئیں، نئے مکانات بنائے گئے، اور اس ایک اکتشاف سے جدید قومیں اور تہذیبیں پیدا ہوئیں۔ فکر انسانی کا ہر جدید اکتشاف وجود میں اسی قسم کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔ تفکر کا عمل تجربے کی دنیا میں کسی ظنی موقع کو لیتا ہے اور اس ظنی موقع کو شئے معلوم کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ ہے علم کا وجود کے ساتھ تعلق۔

۲۶۳

۲۔ علم کی نتیجینی تحلیل

ہم ذرا تفصیل کے ساتھ علم کی ایسی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے جیسی کہ خود نتیجیہ کرتے ہیں۔ ہم نے اوپر کے مباحثے میں یہ لکھا ہے کہ علم کے

باب ۲ دو اجزا یا حیثیتیں ہوتی ہیں شئے معطیہ یا جس کو بعض دفعہ معطیات علم کہتے ہیں، اور تو جیہی عنصر جس کی تشکیل ان اہم اصول سے ہوتی ہے جن سے کہ معطیات میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، یا اصطلاحی الفاظ میں، جن کی وجہ سے معطیات قاطیغوریات کا جامہ پہنتے ہیں۔ کیونکہ ترتیب علم کے اساسی اصول کو عموماً قاطیغوریات یا مقولات کہا جاتا ہے۔

(ا) شئے معطیہ:- بدیہی معطیات حواس سے اشیائے معطیہ کی تشکیل ہوتی ہے یہ ہمیشہ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی فکر تخلیق نہیں کرتی، نہ ہی ان کو بالکل مٹا سکتی ہے، اور نہ ان کو کامل طور پر بدل سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ایسی جگہ سے آتی ہیں جو ہمارے اقتدار سے بالکل باہر ہیں۔ مثلاً ایک بچہ، ایک وحشی، ایک تہذیب یافتہ نوجوان ہر ایک کا کسی شئے کے خلاف ردعمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوگا۔ تاہم ہر ایک کے تجربے میں شئے معطیہ کیفیتہً وہی ہے اور مفکر کے اغراض کے بدلنے یا متغیر ہونے کی حالت میں بھی ثابت و غیر متغیر رہتی ہے۔ شئے معطیہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں عدم قابلیت تغیر اور حسی کیفیت کے معیارات کا استعمال کرنا چاہیے۔ شئے معطیہ حقیقت میں عدیم الوصف و ناقابل علم ہوتی ہے۔

تاہم یہ بھی ایک غلطی ہوگی اگر ہم شئے معطیہ کو اس شیئے میں تحویل کردیں جو ذہن کے فکر کرتے وقت اس کے سامنے بدیہی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس میں تو اشیا کی سادی دنیا شامل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر معطیات محض رنگ ۲۲۴ کے ٹکڑے نہیں بلکہ یہ درخت، مکانات، اور اسی قسم کی اشیائے حواس ہیں۔ لہذا شئے معطیہ کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہمیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات حواس کو محض عصبیاتی معنی میں نہ سمجھ لیں۔ اگر ان شرائط و قیود کا خیال رکھیں تو پھر شئے معطیہ "ایک ظاہر نما حال بن جاتی ہے جو ماضی میں غائب ہوتا جاتا ہے اور مستقبل میں نشوونما کرتا ہے جس کے کوئی حقیقی حدود نہیں ہوسکتے" اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ایک صاف و ہموار سیلان یا

باب بہاؤ ہے، کیونکہ اس میں انفصالات واتصالات اور دوسرے مختلف اجزا ہوتے ہیں جنھیں ہماری توجہ واضح ومتعین کرتی ہے۔

ہم عملی اغراض کی خاطر شئے معطیہ کی تکملی ومسلسل نوعیت کو نظر انداز کر سکتے ہیں اور ہر شئے معطیہ کو ایک علٰحدہ معروض خیال کر سکتے ہیں گو یہ صحیح معنی کے لحاظ سے ایک تجرید ہے۔ اگر اس معنی میں دیکھی جائے تو ہر شئے معطیہ ایک احضار ہے یا ایک بے مثل حادثہ۔ لیکن گو شئے معطیہ ہر حالت میں ایک بے مثل حادثہ ہے تاہم اس کے اس حصے کو جس کا ادعا ہو سکتا ہے شئے معطیہ میں شامل نہیں کرنا چاہیے۔

تو پھر شئے معطیہ کیا ہے؟ یہ نتیجہ ہے نظریۂ علم کا ایک انتہائی قاطیغوریہ ہے جس کی تعریف کرنی مشکل ہے۔ اعلیٰ پیمانے پر سمجھا جائے تو یہ کل سیلان یا بہاؤ ہے ان حقیقی واقعات یا حادثات کا جو وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ اگر علٰحدہ اکائیوں میں دیکھی جائے تو شئے معطیہ وہ حادثۂ واحد ہے جس کا کوئی قابلِ مرور مواد نہیں۔ لیکن ان دونوں معنی کے لحاظ سے شئے معطیہ تجربے کے اندر ایک تجرید ہے اور تمام تعقلی یا توجیہی عناصر سے بالکل علٰحدہ ہو کر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہی ہے کہ تجربے کے مواد کے بعض اجزا یا حیثیتیں شئے معطیہ کے معیارات کی تشفی کر سکتی ہیں یہ معیارات یہ ہیں: اولاً اس کی حسی نوعیت، ثانیاً یہ امر کہ فکر نہ اس کو پیدا کر سکتی ہے اور نہ اس میں تغیر کر سکتی ہے؛ ذہنی پہلو یا دلچسپی کے تغیر سے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔"

ہم لیوس کے اس بیان کے مقابلے میں میڈ کا بیان پیش کریں گے۔ "ہم یہ دعوی (نہیں) کر سکتے کہ ہم ان معطیات کی کبھی تجرید بھی کر سکتے ہیں جس کو ہمارے تحقیقاتی علم کے "اشکال نمائیں" ہمیشہ وہی رہنا چاہیے ۲۶۵

له۔ دیکھو سی آئی لیوس کی کتاب (Mind and the World Order) (ذہن اور نظام دنیا) (اسکربنرس)۔

واقعات وتصورات کے درمیان متوافق طور پر خط مفارق اتنا کم کھینچا جاسکتا ہے کہ ہم اپنی مشاہدے کی دنیا میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنس کا مسئلہ کہاں پیدا ہوگا اور کس چیز کو حقیقت کی ساخت اور کس چیز کو غلط تصور قرار دیا جائے گا۔ اس طرح شئے معطیہ کی انتہائی ماہیت کے متعلق نتیجیہ میں اختلاف آراء ہے۔ جس چیز کا لیوس اقرار کرتا ہے میڈ اس کا انکار کرتا ہے۔ بہر حال تمام نتیجیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علم میں ایک ایسا عنصر موجود ہے جو ذہن سے نہیں حاصل ہوتا۔ اس عنصر کو وہ شئے معطیہ یا معطیہ علم کہتے ہیں۔ ڈیوے اور دوسروں کا خیال ہے کہ معطیات کی صورت میں تغیر ہوتا ہے، اس کے برخلاف لیوس کا خیال ہے کہ معطیات غیر قابل تغیر ہیں۔ میڈ انکار کرتا ہے کہ ایسے معیارات بھی ہیں جو شئے معطیہ کو ان تصورات سے ممیز کرسکتے ہیں جو اس کی توجیہ کے لیے استعمال کیے گئے ہیں، اس کے برخلاف لیوس کا خیال ہے کہ ایسے معیارات دو ہیں۔ یہ اختلافات اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نتیجیہ کے درمیان ایک بنیادی معاملے میں اتفاق نہیں۔ بہر حال اس کو ایک ناموافق تنقید نہیں سمجھنی چاہیے کیونکہ اس قسم کے اختلافات ایک ایسے فلسفے میں جو ابھی بن رہا ہے ناگزیر ہیں۔

(ب) تعقل بحیثیت علم کے توجیہی عنصر کے۔ ہر شئے معطیہ معنی اختیار کرلیتی ہے معنی کیا ہیں؟ یہ تعقلات میں ادا ہوتے ہیں۔ تعقلات کیا ہیں؟ اس سوال کا جواب ہمیں علم کا توجیہی عنصر عطا کرتا ہے۔

ہم ادراک اور مخلیہ کے تمام انفرادی اختلافات کو نظر انداز کرکے تعقل کو ایک ایسی چیز سمجھیں گے جو دو یا زیادہ ذہنوں میں ایک ہو، جب یہ آپس میں ایک دوسرے کو سمجھ جائیں۔ صاف ظاہر ہے کہ (مثلاً) مختلف لوگوں کے ذہن کے ارتسامات بالکل ایک نہیں ہوتے۔ لہذا تعقل

لہ۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) نقل کیا گیا ہے صفحہ ۴۷۳ اصل اقتباس (Creative Intelligence) (تخلیقی عقل) سے ہے۔

باب

واحد معطیہ حواس نہیں ہو سکتا۔ تعقلات کے دو معیارات یہ ہیں کہ یہ ایک ہی مشترک معنی کا اظہار کریں، اور ہر شخص جو اس تعقل کو استعمال کرے یا ہو اس سے وہی ایک شئے مراد لے۔ اس تعریف کی رو سے تعقل ایک تجرید ہے۔ اس سے مراد مشترک معنی سے ہے اور اس کی تشکیل اضافت کے ایک نمونے سے ہوتی ہے۔ تاہم اضافات کا یہ نمونہ جو بہت سے ذہنوں کے لیے وہی ایک ہوتا ہے ہمیشہ بے مثل انفرادی احساسات سے مملو ہوتا ہے اور اس حقیقی ما فیہ سے مشترکہ معنی کی علٰحدگی اس کو محض ایک تجرید بنا دیتی ہے۔ وہ تمام حدود جو ہم معمولی زندگی میں استعمال کرتے ہیں، بلکہ مہذب قوم کی زبان کا ہر لفظ دو مختلف معنی رکھتا ہے جن کا شئے معطیہ سے پیوند ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک کی تشکیل ان بے مثل احساسات سے ہوتی ہے جو درحقیقت ناقابلِ اشتراک ہیں، جن کو شئے معطیہ ذات مدرک کے خانگی تجربے میں پیدا کرتی ہے، اور دوسرے معنی کی تشکیل قابلِ اشتراک تعقلی اضافات سے ہوتی ہے۔ تمام معنی اضافتی ہوتے ہیں، لیکن یہ یا تو ان اضافات کا نمونہ ہوتے ہیں جو بہت سارے ذہنوں کے لیے ناقابلِ اشتراک ہیں یا ایسے اضافات کا نمونہ ہوتے ہیں جو ایک ہی ذہن کے لیے مخصوص ہیں۔

۲۶۶

اب سوال یہ ہے کہ ہم تعقلات کی تشکیل کیوں کرتے ہیں؟ شئے معطیہ کی مشترکہ معنی سے توجیہ کیوں کی جاتی ہے؟ اور جواب یہ ہے کہ کردار یا عمل و فعلیت کے لیے اثنیت کا یہ بنیادی مفروضہ ہے "عام یا مشترک تعقل اشتراکِ عمل کے لیے اہمیت رکھتا ہے ... ہمارے مشترک تعقلات اور ہماری حقیقتِ مشترکہ ایک حد تک اجتماعی کارنامہ ہے جس کی رہبری ضروریات و اغراض کے مجموعے سے ہوتی ہے اور جو اشتراکِ عمل کی غرض سے پیدا ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہمارے تاطیفوریات بھی ایک حد تک اجتماعی پیداوار ہیں؛ اور جس حد تک کہ موضوعی و معروضی کی یہ تقسیم جماعت کے اغراض کے تحت ہوتی ہے، خود حقیقت ایسے معیارات کا اظہار کرتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے

باب اجتماعی ہیں[1]،،

۳-چند نتیجتی قاطیغوریات

نہایت عام و اساسی تعقلات جو ہم تجربے کی ترتیب و تدوین کے لیے استعمال کرتے ہیں قاطیغوریات یا مقولات کہلاتے ہیں۔ جمیس اپنی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) میں ہمارے فہم عام کے مقولات کی بحث کے لیے ایک باب وقف کرتا ہے۔ ان مقولات کی مثال یہ ہے: شئے عینیت و اختلاف، اقسام، اذہان، اجسام، زمان واحد، مکان واحد، ذات و صفات، علیت، امکان و حقیقت وغیرہ۔ علاوہ ان قدیم فہم عام کے مقولات کے اور بھی مخصوص حکیمانہ مقولات ہیں جن کو سائنٹفک تحقیقات نے ۱۶ سے پیش کرنا شروع کیا ہے ان کی مثالیں یہ ہیں: پردگمان، برقیہ، اضافیت اور اثیر۔ علاوہ ازیں ہر نظام فلسفہ مخصوص مقولات کے ایک مجموعے کو پیدا کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ چنانچہ نتیجتیہ کا لفظ تجربہ ایسا ہی ایک فلسفیانہ قاطیغوریہ ہے۔ چونکہ مقولات شئے معطیہ کی توجیہ کے لیے ہمارے اساسی اصول کا کام دیتے ہیں لہذا نتیجتیہ کا مقولات و الانظریہ الخ کے مسئلہ علم و وجود کے حل کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔

جمیس یہ اصول مقرر کرتا ہے کہ ''اشیاء کے متعلق ہمارے تفکر کے جو طریقے ہیں وہ ہمارے نہایت بعید اسلاف کے اکتشافات ہیں جو اپنے کو بعد کے زمانوں میں محفوظ رکھنے کے قابل ہوئے[2]،، وہ کہتا ہے کہ اگر ہم شہد کی مکھیاں یا جھینگے ہوتے تو ہم مقولات کے ایک بالکل مختلف مجموعے کا اکتشاف کرتے

---

[1] دیکھو لیوس کی محولۂ بالا کتاب صفحہ ۱۰۹ اور صفحہ ۱۱۲۔

[2] دیکھو ولیم جمیس کی کتاب ''نتیجیت'' صفحہ ۱۷۰ (لانگمنس)۔

اور یہ اتنا ہی مفید ہوتا جتنا کہ وہ مجموعہ جس کو فہم عام ان دنوں استعمال کر رہی ہے۔ ارسطو اور اس کے اتباع نے فہم عام کے ان مقولات پر صاف اور اصطلاحی طریقے سے بحث کر کے ان کو سرمدی اور جامد بنانے کی کوشش کی۔ مدرسیت کے علمائے منطق نے اسی کام میں کامیابی حاصل کرنے کی بیہودہ کوشش کی جس میں ارسطو ناکامیاب رہا تھا۔ مقولات کی ایک کامل فہرست تیار کرنے کی کانٹ نے جو کوشش کی تھی وہ بھی بری طرح ناکام رہی۔ اور ہیگل کی یہ کوشش کہ ایک مقولے کو دوسرے سے متخرج کرے، ابتدا ہستی محض سے کرے اور تصور مطلق پر انتہا، یہ بھی ایک تخیل محض تھا۔ سچ بات تو یہ ہے کہ مقولات کی یہ مختلف فہرستیں کسی ایک مخصوص نقطۂ نظر سے تعلق رکھتی ہیں۔ نہ مقولات کے کوئی مجموعے مطلقاً صحیح ہوتے ہیں اور نہ کوئی ابدی طور پر معنی کے لحاظ سے معین و مقرر ہوتے ہیں۔ جس مجموعے کو فہم عام نے پیش کیا ہے وہ زندگی کے ایک دائرے کے لیے مفید ہے۔ سائنس کا پیش کردہ مجموعہ دوسرے دائرے کے لیے، اور فلسفے کا کسی اور دائرے کے لیے۔ اور ہر مجموعے کے اپنے اسقام ہیں۔ جیمس کہتا ہے کہ "یہ تمام کسی نہ کسی لحاظ سے ناکافی طور پر صحیح معلوم ہوتے ہیں اور کسی نہ کسی طریقے سے غیر تشفی بخش۔" اسی وجہ سے نتیجیت کے نظریے کے موافق یہ قیاس پیدا ہوتا ہے کہ سارے نظریات "آلاتی ہیں، یہ حقیقت کے ساتھ تطابق پیدا کرنے کے ذہنی طریقے ہیں" یہاں (۱) جو مخصوص حیاتیاتی مصطلحات استعمال ہوئے ہیں ذرا ان پر خاص طور پر غور کرو۔ کیونکہ نتیجیہ کے مقولات انسان کے لیے حیاتیاتی آلات ہیں جن کا مقصد و احد تحفظ و ازدیادِ حیات اور ماحول سے تطابق ہے۔

ڈیوے اپنے ایک اہم مضمون میں جن کا عنوان (The Social as a Category)[۱]

۱۔ دیکھو رسالہ "دی مانسٹ" جلد ۳۸، صفحہ ۱۶۱ اور ابعد۔ یہ (Philosophy and Civilization) "فلسفہ و تہذیب" میں مکرر شائع ہوا ہے (صفحہ ۷۷ و ما بعد)۔

باب۳ (وجود اجتماعی بحیثیت ایک مقولے کے) ہے وجود اجتماعی کو تمام دوسرے مقولات پر مقدم ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ بھی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وجود اجتماعی یہ حق رکھتا ہے کہ اس پر ایک علیحدہ و ممیز مقولے کی حیثیت سے غور کیا جائے۔ وہ ابتداءً یہ بتلاتا ہے کہ مفرداتِ مطلقہ سے تفکر کی ابتدا کرنا کس قدر ناممکن ہے، کیونکہ اس قسم کے مفردات کا حقیقی تجربے سے کوئی پتا نہیں چلتا۔ ہمیں وجودِ مرکب سے آغاز کرنا چاہیے لیکن کونسے وجودِ مرکب سے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وجودِ اجتماعی سے۔ یہ واقعہ ہی اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وجود اجتماعی ایک مقولہ ہے۔ دوسرے تین مقولات جن کا ڈیوے نے شمار کیا ہے یہ ہیں: طبیعی یا فطری، حیاتی یا عضوی، اور ذہنی۔ ہم ایتلاف کو محض صوری مقولہ قرار دے سکتے ہیں جو چار مخصوص اوضاعِ ایتلاف کے جزِ مشترک کا اظہار کرتا ہے، لیکن یہ چار مخصوص اوضاع ہمارے تفکر کے حقیقی مقولات ہیں۔ اب وجودِ اجتماعی میں وجودِ طبیعی یا فطری شامل ہوتا ہے اور ان دو کا باہمی انفصال ایک ناقص تجرید ہے۔ اور یہی چیز اس اضافت کے متعلق صحیح ہے جو وجودِ حیاتی و ذہنی وجودِ اجتماعی کے ساتھ رکھتا ہے۔ یقیناً وجودِ اجتماعی ایک نہایت عام قسم قسم کا ایتلاف ہے جو ہمیں تجربے میں ملتا ہے۔ وجودِ فطری، وجودِ حیاتی، وجودِ ذہنی میں ایک قسم کا "تکوینی تسلسل"[1] ہے جس کی انتہا وجودِ اجتماعی میں ہوتی ہے۔ "وجودِ اجتماعی ہمیں "دائرۂ ذہن" کی ایک ایسی قابلِ مشاہدہ مثال پیش کرتا ہے جس میں بحیثیتِ رکن مشارک عضویتی فعلیتیں حصہ لے کر ان افعال میں تبدیل ہوجاتی ہیں جو ایک ذہنی صفت رکھتے ہیں[1]"۔ لہٰذا وجودِ اجتماعی نہ صرف ایک مقولہ ہے بلکہ اعلیٰ ترین مقولہ ہے جس کا ہمیں علم ہوتا یا ہوسکتا ہے۔

۲۶۹ ہیرالڈ چیپ مین براؤن نے تین اہم مقولات پر بحث کی ہے جو اشیاء، اضافات و کمیات ہیں، اور اس نے ان کی ایک منضبط توجیہ پیش کی ہے

[1]۔ دیکھو ایضاً صفحہ ۱۷۳۔ اس نظریے کی زیادہ توضیح کے لیے نیچے دیکھو صفحہ ۲۹۴

۱۱ب

جس کو ڈیوے نے بھی قبول کر لیا ہے۔ براڈن کا یہ استدلال ہے کہ کیفیت کمیت سے زیادہ اساسی ہے۔ کمیت صرف ایک قسم کی اضافت ہے۔ لیکن تمام اضافات جن میں کمی اضافات بھی شامل ہیں کیفیت سے ماخوذ و مستخرج ہوتی ہیں۔ "شے" بھی ایک تجرید ہے جو باقی دنیا کے ساتھ چند اضافات کے نظر انداز کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اشیاء، کمیات و اضافات سب کیفیت کی حیثیتیں ہیں۔ مگر خود کیفیت کیا ہے؟ یہ انتہائی اور ناقابل تحویل وجود ہے۔ یہ ایک حقیقی مسلسل وجود ہے، یعنی یہ خود حقیقت کا ایک چشمہ ہے۔ چشمہ "کیفی طور پر غیر متجانس حقیقت ہے جس کو مختلف طور پر اشیا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔" یہ کیفی غیر متجانس حقیقت، یہ حقیقی مسلسل وجود، ڈیوے کے مقولہ "وجود اجتماعی" کے سوا اور کیا ہے؟ یہ نتیجیہ کے "تجربے" کے سوا اور کیا ہے؟ آخر میں چل کر نتیجیہ کے لیے ایک ہی مقولہ ہو سکتا ہے اور وہ جوش زن خلاق کل تجربہ ہے۔ دوسرے تمام مقولات اسی مسلسل اور ہمیشہ بڑھنے و ترقی کرنے والے کل سے حاصل کیے ہوئے تجریدات ہیں۔ شے معطیہ ایک تجرید ہے۔ ہر تعقل ایک تجرید ہے۔ ہر مقولہ سوائے تجربے کے اجتماعی کل کے ایک تجرید ہے۔ بالآخر جیمس کی اس بہادرانہ کوشش کے باوجود کہ نتیجیت کو کائنات کا کثرتیتی نظریہ بنائے، نتیجیت کو وحدت پسند مابعد الطبیعیات قرار دینا پڑتا ہے۔

تاہم نتیجیتی تحریرات میں بہت سارے بیانات ایسے ملتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجیت کی مابعد الطبیعیات میں غیر عقلیت کا ایک ناقابل تحویل عنصر باقی رہ جاتا ہے۔ شے معطیہ کا تصور ہی ایک ایسے وجود کو مستلزم ہے جو ایک حد تک تجربے سے خارج ہوتا ہے۔ کانٹ کی شے کما ہی کا بھوت، جو انسان کے علمی ہیئتوں کے لیے مواد فراہم کرتا ہے، اس فلسفے میں بھی موجود ہے۔ انسان ایک غیر منظم اور ناقابل علم متمرد فطرت سے ارتقا کے تدریجی عمل کے ذریعے پیدا ہوا ہے۔ جب دنیا کو کسی قدر خواہش کے موافق بنا لینے کی کوشش میں کروڑہا سال گزر جائیں گے تو پھر انسان کا انجام کیا ہوگا؟ "تو

۲۷۰

۱۰ ب
اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کے لیے بہت سارا
سائنٹفک علم موجود ہے کہ انسان بالآخر فنا ہو جائے گا۔ لیکن اس کو اس امر پر
اصرار ہے کہ انسانی فلاح و بہبود کے لیے کوشش کرنے بھی وقت باقی ہے
اور اس کے لیے اور اس کے ساتھی حامیانِ نتیجیت کے لیے "یہی ایک
اہم چیز ہے"۔ لیکن اس اعتراف سے دوسرا یہ اعتراف بھی لازم آتا ہے کہ
نتیجیت میں غیر عقلیت کا عنصر پایا جاتا ہے فلسفے کے انتہائی مسائل کے
متعلق اس کا اظہار اکثر لا ادریت و ایجابیت میں ہوتا ہے معلوم ہوتا۔ ہے کہ
وجودِ اجتماعی کو اپنا اساسی مقولہ قرار دینے میں نتیجیہ حقیقت کی توجیہ کے لیے
اس اصولِ انتہائی کا استعمال کرتے ہیں جس کو نیٹشے "محض انسانی" اصول کہتا تھا۔

باب (۴)

صداقت وکذب کے نتیجیتی نظریات

۱۔ صداقت و معنی

۲۷۱ ڈیوی لکھتا ہے: "معانی کا دائرہ صحیح وغلط معانی کے دائرے سے وسیع تر ہے؛ یہ زیادہ ضروری اور زیادہ مثمر ہے...... شاعرانہ معانی، اخلاقی معانی، اور زندگی کی اچھی چیزوں کا ایک بڑا حصہ؛ یہ سب معانی کی کثرت و وفور اور اس کی آزادی کے ابواب ہیں نہ کہ صداقت کے؛ ہماری زندگی کا ایک بڑا حصہ معانی کے اس دائرے میں رونما ہوتا ہے جس سے صداقت و کذب کا تعلق نہیں ہوتا۔" کسی اور جگہ وہ کہتا ہے: "معنی صداقت کی بہ نسبت دائرے میں زیادہ وسیع اور قیمت میں زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں اور فلسفے کی مصروفیت معنی سے ہوتی ہے نہ کہ صداقت سے۔ اس قسم کی بات کہنا خطرناک ہے؛ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ صداقت کسی ماحول میں زیادہ اہمیت رکھتی ہے؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صداقت اس قدر اہم ہے (جہاں یہ اہم ہوتی ہے یعنی حادثات کے ریکارڈ اور موجودات کے بیان میں) کہ ہم

باب ۶

اس کے دائرے کو وہاں تک بھی بڑھا لے جاتے ہیں جہاں پر اس کی حکومت نہیں ہوتی۔"[1]

یہ دو بیان نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلۂ صداقت کا دائرہ ان تیقنات کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے جو حقیقی واقعات سے بحث کرتے ہیں، نیز حقیقی طور پر وجود رکھنے والے موجودات کے بیانات تک۔ معانی کے تمام جمالیاتی، مذہبی و اخلاقی تجربے کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ان دائروں میں تیقنات معنی تو رکھتے ہیں لیکن صداقت نہیں رکھتے۔ تمام فلسفیانہ تیقنات چھوڑ دیے گئے ہیں ان کی قیمت تو ہے لیکن صداقت رکھنے کی قیمت نہیں۔ یہ آخری جملہ اہم ہے۔

۲۰۲

نتیجیہ صداقت کو قیمت کی صرف ایک نوع سمجھتے ہیں۔ اور یہی انواع ہیں جو زیادہ اہم ہیں۔ صداقت والی قیمت کا علم قیمت کی دوسری انواع پر خاص طور پر بحث کرانے کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اس انتباہ سے یہ مقصود نہیں کہ صداقت کو قیمت سے خارج کیا جائے مقصد صرف یہ ہے کہ مسئلہ صداقت کو قیمت کے زیادہ عمومی مسئلے کے اندر رکھ کر اس کی تحدید کر دی جائے۔

۲۔ نتیجیت کے نظریۂ صداقت کا بیان جو جیمس نے پیش کیا ہے

ولیم جیمس نے اپنی کتابوں میں ("نتیجیت" اور "معنی صداقت") نتیجیت کے

---

[1] ان میں کا پہلا اقتباس ڈیوے کی کتاب (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) سے ہے (شایع کردہ اوپن کورٹ) صفحہ ۱۰ام و مابعد، اور دوسرا ڈیوے کے اس خطبے میں سے ہے

نظریۂ صداقت کی جو توضیح کی ہے وہ اس نظریے کی زیادہ مکمل صورتوں کے سمجھنے کے لیے ایک بہترین مقدمہ ہے جو متاخرین نے پیش کی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "صحیح تصورات وہ ہیں جن کی ہم تحقیق تائید و تصدیق کر سکتے ہیں؛ غلط تصورات وہ ہیں جن کے متعلق ایسا نہیں کیا جا سکتا۔۔۔۔ صداقت کسی تصور پر واقع ہوتی ہے، تصور صحیح بنتا ہے، واقعات سے صحیح بنایا جاتا ہے۔ اس کی صحت دراصل ایک حادثہ ہے، ایک عمل ہے، خود اس کی تصحیح کا عمل ہے، اس کی تصدیق کا ایک عمل ہے۔ اس کا ثبوت اس کی تثبیت کا ایک عمل ہے۔"[1]

اپنے معنی کی توضیح کے لیے جیمس ایک دلچسپ تمثیل کا استعمال کرتا ہے۔ ایک بنک اپنے اس سونے کے بھروسے پر جو محفوظ ہے، نوٹ جاری کرتی ہے۔ ہر شخص اس بنک نوٹ کو خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی قیمت سونے کی صورت میں بنک میں محفوظ ہے۔ یا وہ اس نوٹ کو اس بنک میں لے جا سکتا ہے جہاں سے یہ جاری ہوئی ہے اور اس کو بھنا سکتا ہے۔ اب جیمس کہتا ہے کہ تصور یا تیقن بنک نوٹ کے مانند ہوتا ہے۔ اس کو تجربے کے بنک نے جاری کیا ہے اور اس کی صداقت وہی قیمت ہے جو وہ اس بنک میں رکھتی ہے۔ اگر ہم اس کو دوسرے تجربات کے خریدنے کے لیے استعمال کر سکتے ہیں تو اس کی صداقت بس اتنی ہی ہوتی ہے۔ اگر نہیں کر سکتے تو وہ اس حد تک غلط ہے۔ ہر تصور یا تیقن اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ تجربے میں اس کی نقد قیمت ہوتی ہے۔ مثلاً یہ تیقن کہ ہندوستان میں شیر ہیں یہ معنی رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص ہندوستان کے جنگل میں جائے تو وہ وہاں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو اس نے فلسفے کی بین الاقوامی کانگرس کے چھٹے اجلاس میں دیا تھا۔ یہ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں نقل کیا گیا ہے۔ دیکھو صفحہ ۹۴۔

[1] دیکھو ولیم جیمس کی کتاب "نتیجیت" صفحہ ۲۰۱ (لانگمنس)۔

باب ۲۷۳

جنگلی شیروں کو آزاد پائے گا۔ شیروں کو پانے کا تجربہ اس یقین کی صداقت یا نقد قیمت ہوگا۔ لیکن جیمس کہتا ہے کہ ہم اس قسم کے بہت سارے یقین رکھتے ہیں جن کی کبھی تحقیق نہیں کی جاتی۔ ہم روزمرہ کی عملی زندگی میں صداقت کے ادھار کا طریقہ استعمال کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں یا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے یقینات کی تجربے کی بنک میں تصدیق ہوسکتی ہے لیکن ہم وہاں ان کی نقد قیمت حاصل کرنے کے لیے کبھی نہیں جاتے۔ لہٰذا اکثر تصدیقات صحیح سمجھ لیے جاتے ہیں جن کی کبھی حقیقی طور پر تصدیق نہیں کی جاتی۔ دوسرے تصورات کو جیمس "منجمد صداقتیں" کہتا ہے کیونکہ ان کی تصدیق ابتدائے صدیوں پہلے کی گئی تھی لیکن جواب تک اکثر موقعوں پر کارآمد ہوتے ہیں مثلاً ۲ + ۲ = ۴

شلر اور مرے نے (جو شلر کا ایک شاگرد ہے) اس تصور کے اظہار کے لیے دعاوی صداقت اور صداقتوں میں امتیاز قائم کیا ہے۔ تمام تصورات صداقت کا دعوے کرتے ہیں لیکن صرف انھی کو حقیقی معنی میں صحیح کہا جاسکتا ہے جو ہماری خاص عملی نتائج تک رہبری کرتے ہیں کسی دعوٰے صداقت کو جانچنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ زیر بحث تصور کو عملی مفروضے کے طور پر استعمال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس سے کیا نتائج صادر ہوتے ہیں۔ اگر یہ مفید ہوں تو تصور صحیح بن جائے گا، اور اگر نہیں تو غلط ہوجائے گا صداقتیں وہ دعاوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل کرتے ہیں اور خطائیں یا تو وہ دعاوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل نہیں کرتے یا جن کو وہ دوسرے دعوے جو زیادہ بہتر طور پر عمل کرتے ہیں منسوخ کردیتے ہیں۔ جب ایک تصور جو زیادہ بہتر عمل کرتا ہے دوسرے قدیم تصور کی جگہ لے لیتا ہے تو وہ شے جو صحیح تھی غلط ہوجاتی ہے۔

۴۔ مختلف اقسام کے تصورات پر جیمس کے نظریے کا انطباق

اپنے صداقت کے نظریے کو اور زیادہ واضح کرنے کے لیے جیمس اس کو

باب

تصورات کی تین مخصوص اصناف پر منطبق کرتا ہے: امورِ واقعیہ محض ذہنی تصورات (جن میں ریاضیاتی تصورات بھی شامل ہیں) اور تاریخی تصورات۔ ہم ان پر اسی ترتیب سے اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

(۱) امورِ واقعیہ: چونکہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں ایسے واقعات سے مملو ہے جو یا تو مفید ہوتے ہیں یا نقصان رساں لہٰذا وہ تصورات جو ہمیں یہ بتلا سکتے ہوں کہ ہم ان میں سے کن کی توقع کریں، صحیح ہوتے ہیں۔ جیمس امورِ واقعیہ کو "تصدیق کا ابتدائی دائرہ" کہتا ہے۔ مثال کی طور پر وہ اپنے ہی ایک خوفناک تجربے کو لیتا ہے جب وہ ایک جنگل میں گم ہو گیا تھا اور بالآخر گاؤں کے گزرنے کا ایک راستہ دیکھا[1]۔ وہ کہتا ہے کہ اس حالت میں اگر میں یہ تصور قائم کروں گا کہ گاؤں کے راستے پر چلنے سے میں انسانی آبادی تک پہنچ جاؤں گا اور اس طرح راہ حفاظت پر پڑ بھی لوں تو میرا تصور صحیح ہو جائے گا۔ اس حالت میں تصور کی صداقت بذاتِ خود ایک غایت نہیں بلکہ دوسری ضروری آسودگیوں تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ اقوال کہ "تصور صحیح ہے اس لیے کہ وہ مفید ہے" اور "تصور مفید ہے اس لیے کہ وہ صحیح ہے" مرادف ہیں۔ صحیح اور مفید یا صداقت و افادیت کے الفاظ ایک ہی عمل کی مختلف حیثیتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ جو تصور کہ عمل تصدیق کا آغاز کرتا ہے صحیح کہلاتا ہے اور جن کارآمد نتائج میں یہ عمل ختم ہوتا ہے وہ نتائج بھی مفید کہلاتے ہیں۔ کسی امرِ واقعی کے تصور کی صداقت سے مراد وہ "رہبری ہے جو مفید ہوتی ہے"۔ فائدہ مند یا کارآمد ہونے کی توجیہ یا تو انفرادی حیثیت سے کی جا سکتی ہے یا اجتماعی حیثیت سے گو فائدہ بخش اجتماعی نتائج سے اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے جو صرف کسی فردِ واحد کے لیے

۲۷۴

[1] یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ ڈیوے نے بھی اسی مثال کا استعمال اپنی کتاب (Essays in Experimental Logie) (مضامین منطق اختباری) (صفحہ ۲۳۳ و مابعدہ) میں کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نے اس کو جیمس ہی سے لیا ہے۔ وہ جیمس کے نظریے کی تکمیل کرتا ہے لیکن اس کو اجمالاً قبول بھی کر لیتا ہے۔

باب مفید ہوں۔

(ب) خالص ذہنی تصورات (ریاضیاتی تعقلات)؛ تعریفات اور اصول وہ تصورات ہیں جو محض ذہنی ہیں، کیونکہ ان کے معروضات محض تعقلی ہوتے ہیں۔ جیمس ان کی یہ مثالیں پیش کرتا ہے: ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں، سفید بھورے رنگ سے کالے رنگ کی بہ نسبت کم مختلف ہوتا ہے، جب علت عمل کرنے لگتی ہے تو معلول بھی شروع ہوجاتا ہے۔ ان میں اور ان کے مماثل دوسری مثالوں میں ہمیں اضافات کا بدیہی ادراک ہوتا ہے اور تصدیق بالحواس غیر ضروری ہے۔ تاہم امکانی اضافات کے اس دائرے میں بھی صداقت ایک ایسی "رہبری ہے جو مفید ہے"؛ کیونکہ ہم اول تو تصورات کو منطقی و ریاضیاتی نظامات میں مربوط کرتے ہیں اور پھر واقعات تجربیہ کو ان کی تحت پرکھتے ہیں۔ یہ تصورات اس لیے مفید ہیں کہ ہم انہیں واقعات تجربیہ کی ترتیب کے لئے استعمال کرتے ہیں، یا بالفاظ دیگر یہ ہمیں تجربۂ حواس کی تنظیم میں مدد دیتے ہیں۔ اور بالآخر ان کی صداقت کی یہی وجہ ہوتی ہے گو

۲۷۵ وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ معلوم ہوں۔ "نظام حسی و نظام تصوری کے درمیان ہمارا ذہن سختی کے ساتھ دبا ہوا ہے۔ ہمارے تصورات حقایق کے مطابق ہونے چاہئیں خواہ یہ حقایق مادی ہوں یا تجریدی، خواہ یہ واقعات ہوں یا اصول؛ ورنہ وہ نامتناہی تضاد و بطلان کا شکار ہوں گے"۔ (جیمس)

(ج) تاریخ ماضی کے تصورات:۔ ماضی کے تصورات، مثلاً یہ یقین کہ سیزر نے روبیکن کو عبور کیا تھا، تجبیہ کے لیے ایک حقیقی مشکل پیش کرتے ہیں۔ ایسے تصورات کی صداقت کو ان کے رہبری کے عمل سے کس طرح متحد کیا جاسکتا ہے؟ ڈیوے اور جیمس دونوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایسے تصورات کی تصدیق اس واقعۂ ماضیہ کے نتائج کی طرف رہبری کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جو زمانۂ موجودہ میں بھی باقی و جاری ہیں۔ اس یقین کی تصدیق کہ سیزر نے روبیکن کو عبور کیا تھا ان کاغذات کے دیکھنے سے ہوتی ہے جو اب تک موجود ہیں، اور جو آثار و نتائج ہیں اس واقعے کے کہ سیزر نے روبیکن کو

عبور کیا تھا۔ چنانچہ جیمس لکھتا ہے: "وقت کے چشمے کا بیان صرف زبانی ہو سکتا ہے یا اس کی تصدیق غیر مستقیم طور پر ماضی کے ان آثار و نتائج سے ہوتی ہے جو اب تک باقی ہیں" اور ڈیوے کہتا ہے "گذشتہ واقعے کی تصدیق کا صحیح معروض، گزشتہ واقعہ ہے جو حال و مستقبل سے اپنا تعلق باقی رکھتا ہے...... واقعۂ ماضیہ کی نوعیت وہ موضوع ہے جو حال و مستقبل کے متعلق ایک معقول حکم لگانے کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے یہ اس حکم کے معروض یا صحیح معنی کی تشکیل کرتی ہے۔"[1]

۴۔ ڈیوے کا آلاتی نظریۂ صداقت

گو ڈیوے جیمس کے ساتھ حقیقی طور پر اتفاق کرتا ہے تاہم اس کے نظریۂ صداقت کی تکمیل مستقل و غیر محتاج طور پر ہوئی۔ لہذا یہ معلوم کرنا مفید ہوگا کہ وہ کس حد تک جیمس کا اتباع کرتا ہے اور کس حد تک اس مسئلے میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ خوش قسمتی سے ڈیوے نے جیمس کے نظریے پر اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے: "نتیجیت کی مراد عملی ہونے سے کیا ہے؟"

ڈیوے بالخصوص اس ابہام پر اعتراض کرتا ہے جو جیمس کے لفظ "عملی" کے استعمال میں پوشیدہ ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ اس لفظ کے کم از کم تین مختلف معنی ہیں:۔ (۱) وہ پہلو یا عمل جو اشیاء سے ہم میں پیدا ہوتا ہے، (۲) تصورات کی وہ قابلیت یا میلان جس کی وجہ سے موجودہ حالات میں تغیرات پیدا ہو سکتے ہیں، اور (۳) بعض غایات یا مقاصد کی وہ صفت جو انسانی طور پر قابل خواہش یا

[1] جیمس سے جو اقتباس دیا گیا ہے وہ اس کی "نتیجیت" سے ہے صفحہ ۲۱۴، اور ڈیوے کا اقتباس جرنل آف فلاسفی جلد ۱۹، صفحہ ۳۱۲ سے۔

ناقابل خواہش ہوتی ہے۔ لفظ عملی کے ان تین معنی کے ساتھ خود معنی کے بھی تین مفاہیم ہیں۔ (۱) معنی کسی حد کا محض تعقلی تضمن ہو سکتا ہے، یعنی اس کی ضروری صفات و خواص۔ (۲) لیکن یہ کسی تصور کا موجودہ اشیاء کی طرف تعبیری اشارہ بھی ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات پہلے معنی کو کسی حد کے تضمینی معنی اور دوسرے کو تعبیری معنی بھی کہتے ہیں۔ یہ وہی ہیں جو منطق میں تضمن و تعبیر کہلاتے ہیں۔ (۱) لیکن معنی سے مراد شے کی ہمارے لیے حقیقی قیمت یا اہمیت بھی ہو سکتی ہے اب جیمس جب صداقت سے بحث کرتا ہے تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا صداقت سے مراد کسی تصور کے حقیقی معنی کا اکتشاف ہے یا یہ دریافت کرنا ہے کہ تصور کو صحیح ہونے کے لیے کیا چیز پیدا کرنی چاہیے اور کس طرح پیدا کرنی چاہیے، یا یہ معلوم کرنا ہے کہ کسی صداقت کے دریافت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت کیا ہے۔ بعض دفعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیمس صداقت سے مراد "محض وہ معنی لیتا ہے جو حقیقی ہیں اور محض لفظی یا تہی نہیں"۔ بعض دفعہ وہ بظاہر ان صداقتوں کی قیمت کا ذکر کرتا ہے جو پہلے سے موجود ہے۔ لیکن وہ دوسری جگہوں پر صاف و غیر مبہم طریقے سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ "وہی نتائج اچھے کہلاتے ہیں جو تصور کے اس عمل سے حقیقی طور پر پیدا ہوتے ہیں جو سابقہ حقایق سے اشتراک رکھتا ہے یا ان پر منطبق ہو سکتا ہے، اچھے اس خاص معنی میں کہ ان کا تصور کی صداقت کے استحکام سے تعلق ہوتا ہے"۔ اب اسی تیسرے معنی کا ڈیوے قایل ہے اور اس کا خیال ہے کہ جیمس کو بھی توافق کے ساتھ اسی کا قایل ہونا چاہیے تھا۔ وہ لکھتا ہے "چونکہ جیمس نے میری طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ "صداقت وہ ہے جو تشفی بخش ہو" (صفحہ ۲۳۴) لہذا میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ (علاوہ اس امر کے کہ مجھے یہ خیال نہیں پڑتا کہ کبھی میں نے یہ کہا ہے کہ صداقت تشفی بخش ہے) میں نے کسی تشفی کو صداقت کے ہم معنی نہیں قرار دیا سوائے اس تشفی کے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے

جب تصور کا انطباق بحیثیت مفروضہ عملی یا طریقۂ تجربی کے سابقہ موجودات پر اس طرح ہوتا ہے کہ وہ شے پوری ہو جاتی ہے جس کا کہ یہ تصور ارادہ کرتا ہے"[1]

[1] جرنل فلسفی جلد ۴ صفحہ ۹۴ کر رشائع ہوا ہے۔ اس کتاب میں جس کا نام (Essays in Experimental Logic) ہے مضامین منطق اختیاری۔

باب ۳

جیمس تشفی کے معنی کی واضح طور پر تعریف کرنے میں ناکامیاب ہوتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہونے پاتا کہ تصور کی تشفی میں اور اس تصور کے استعمال کرنے والے شخص کی تشفی میں کیا فرق و امتیاز ہے۔ اسی لیے اس کے مخالفین اس پر یہ اعتراض عائد کرتے ہیں کہ اس کا نظریہ ہر اس تصور کو صحیح ثابت کرے گا جس پر یقین کرنے میں کسی شخص کو تشفی ہو۔ اس سے تجبیت بدترین قسم کی جہالت پسندی قرار پائے گی۔ ڈیوے کے خیال میں کسی تصور کو صحیح ہونے کے لیے اس شخص کے شخصی ضروریات کو نیز خارجی اشیا کی ضروریات دونوں کو پورا ہونا چاہیے۔ جیمس کی غلطی یہ ہے کہ اس نے صرف اول الذکر کی تشفی کو صداقت قرار دیا۔ ہم شخصی عنصر کی اہمیت کو کم نہیں کرسکتے اور بیشک جیمس اس امر پر زور دینے میں حق بجانب تھا کہ طبیعت کا اس شے پر جس پر کہ ایک شخص یقین لاتا ہے بڑا اثر ہوتا ہے۔ لیکن تصور کے صحیح ہونے کے لیے خارجی اشیا کی ضروریات کی بھی تکمیل ہونی چاہیے۔ خارجی اشیا کی ضروریات کیا ہیں؟ ڈیوے کا خیال ہے کہ یہ ہمیشہ مرکب و مخصوص و متعین ہوتی ہیں اور ہمیشہ اس موجودہ موقع سے پیدا ہوتی ہیں جس میں صداقت کے دعوے کرنے والے تصور کی تکوین ہوتی ہے۔ اس آلاتی نقطۂ نظر کی رو سے جس کی تکمیل ڈیوے اور اس کے اتباع نے کی ہے اور جس کے طرف ہم نے سابقہ ابواب میں اشارہ کیا ہے، اجتماعی عوامل خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ تصور صحیح ہے جو ان سبھوں کے اغراض کے لیے جن سے اس تصور کا تعلق ہوتا ہے ہمیں ایک بہتر حالت کی طرف لے جاتا ہے۔ مفید نتائج کی تحدید صرف اس عامل ہی کی حد تک نہیں کردینی چاہیے جو اس تصور کو اپنی خاص حالت کی تشفی کے لیے استعمال کررہا ہے۔ اس میں ان تمام افراد اور جماعتوں کے نتائج شامل ہونے چاہییں جن کا اس موقع یا حالت سے تعلق ہوتا ہے۔ آلاتیت عام طور پر صداقت کا اجتماعی نظریہ ہے۔

۲۷۸

باب ۵

۵۔ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ

نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے جدید بیانات نے اس میں اور ترمیم کی ہے اور اب وہ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ کہلاتا ہے[1]۔ اس نظریے کی رو سے نظریۂ صداقت تک پہنچنے کا صحیح طریقہ فکر و کردار کا عام تعلق یا ربط ہے۔ جب کسی عضویت کے عمل کا راستہ مسدود ہو جاتا ہے تو فکر اس مسئلے کو حل کرنا شروع کرتی ہے، اور صداقت ان تصورات کا ایک وظیفہ یا تفاعل ہوتا ہے جو کردار کے مسائل کو تشفی بخش طریقے پر حل کرتے ہیں۔ اس حد تک جیمس اور ڈیوے دونوں کا مرکزی تصور یہاں موجود ہے۔ انھوں نے صداقت کی ماہیت کو دریافت کرنے کا صحیح طریقہ اور صحیح راستہ اختیار کیا تھا۔ لیکن جب انھوں نے یہ بیان کرنے کی کوشش کی کہ صداقت اور کامیابی عمل کے باہمی تعلق کے کیا معنی ہیں تو پھر حیرت میں پڑ کر انھوں نے راہ گم کر دی خصوصاً جیمس شخصی تشفی اور خارجی موقع کے مطالبات کی تشفی پر زور دینے میں مذبذب نظر آتا ہے، جیساکہ ڈیوے نے صحیح طور پر بتلایا ہے۔

---

[1] اس نظریے کو اختصار لیکن وضاحت کے ساتھ چارلس ڈبلیو مارس نے ایک مضمون میں بیان کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے (The Prediction Theory of Truth) (صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ) یہ رسالہ "مانسٹ" میں شایع ہوا جلد ۳۸، صفحہ ۳۸۷ و مابعد۔ سی آئی لیوس کی جدید کتاب (Mind and the World Order) (ذہن و نظام دنیا) بھی اسی نقطۂ خیال سے لکھی گئی ہے۔ دیکھو خصوصاً باب پنجم۔ لیکن میں نے جو توضیح کی ہے اس کی بنا مارس کا مضمون ہے۔ دیکھو بی اے شِلپ کی تنقید مارس کے مضمون پر اور مارس کا جواب یہ دونوں مانسٹ کی اسی جلد میں شایع ہوئے ہیں۔

لیکن یہی الزام ڈیوے کے بعض ان مباحث پر بھی صادق آتا ہے جو اس نے صداقت پر لکھے ہیں۔ مارٹن کے خیال میں ڈیوے کی تصانیف میں کم از کم بعض اقتباسات ایسے پائے جاتے ہیں "جن میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صداقت کو افادیت کی ایک قسم بن جانے میں مشکل ہی سے کچھ باقی رہ گیا ہے"۔ اب مسئلہ صداقت تک ہم پیشین گوئی کے تصور کے ذریعے پہنچیں گے، اور اسی صورت میں ہم اس قابل ہوں گے کہ صداقت و کردار کے باہمی تعلق کا ایک واضح و صاف تصور حاصل کریں اور نتیجیتی نظریے کو ٹھیک طور پر متشکل کریں۔

پیشین گوئی کیا ہے؟ یہ اس شئے کی زبان میں توجیہ ہے جو تجربے کے کسی دائرے میں حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ تجربہ جس کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے ویسا ہی ہو تو پھر یہ پیشین گوئی صحیح ہے۔ صداقتوں سے ہماری مراد وہ پیشین گوئیاں ہیں جن کی تصدیق ہو چکی ہے۔ اور ہم یہ مان لیتے ہیں کہ وہ پیشین گوئیاں جن کی تصدیق نہیں ہوئی یا جن کی تصدیق سلبی طریقے سے ہوئی ہے خطائیں یا اغلاط ہیں۔ اب چونکہ پیشین گوئیاں ایک تفکری عمل سے پیدا ہوتی ہیں، لہذا تمام صداقتیں بھی ایسے ہی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اکثر پیشین گوئیوں کو اپنے تحقق کے لیے ایک عرصہ دراز درکار ہوتا ہے۔ یہ اس زمانے تک زندہ مفروضات کی شکل میں رہتی ہیں جب تک کہ ان کے تحقق یا اثبات کا وقت نہیں آ جاتا۔ لیکن پیشین گوئی کے لفظ کو مستقبل ہی کی حد تک محدود کرنا ضروری نہیں۔ ماضی کے متعلق جو بیانات ہوتے ہیں ان سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر مکان و زمان کے بعض شرائط پائے جاتے اور ان کا مشاہدہ کرنے والا کوئی ہوتا تو وہی تجربہ حاصل ہوتا جس کی کہ پیشین گوئی کی گئی تھی۔ تیقنات پیشین گوئیوں کے بعد ہوتے ہیں، اس معنی میں کہ وہ اس امر کی پیشین گوئیاں ہیں کہ دوسری پیشین گوئی صحیح ہے یا غلط۔ یہ قول کہ "ارسطو کی وفات سنہ ۳۲۲ ق.م میں ہوئی" ایک پیشین گوئی ہے۔ جب ایک شخص کہتا ہے کہ اس کو یقین ہے کہ ارسطو اسی سال مرا تو یہ دوسری پیشین گوئی ایک تیقن ہے۔ ابتدائی پیشین گوئی یقین سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے، لیکن یقین کی صداقت کا انحصار ابتدائی پیشین گوئی

بابع

کی تصدیق پر ہوتا ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری اکثر تصدیقات کا تعلق تیقنات سے ہوتا ہے نہ کہ ابتدائی پیشین گوئیوں سے۔ یہ اس امر سے لازم آتا ہے کہ ایک یقین پر دوسرا یقین مبنی ہو اور نظری طور پر یہ ممکن ہے کہ تیقنات کا ایک سلسلہ ہو جن میں سے ہر ایک کا انحصار دوسرے پر ہو اور سب سے پہلے یقین کی بنیاد ابتدائی پیشین گوئی پر ہو۔ گو مارس کا یہ بیان نہیں تاہم یہ اس کے نظریے سے ضرور لازم آتا ہے۔

یہاں ہم ایک اہم امتیاز کا قائم کرنا ضروری ہے۔ بعض پیشین گوئیوں کا تعلق براہِ راست کردار سے ہوتا ہے، یعنی وہ یا تو کردار کے متعلق ہوتی ہیں یا ان اثرات کے متعلق جو کردار پر پڑتے ہیں۔ دوسری پیشین گوئیوں میں کردار صرف اس حد تک شامل ہوتا ہے کہ یہ اس تجربے کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے جس کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے۔ گو ثانی الذکر پیشین گوئیاں اس امر کی تخصیص کرتی ہیں کہ کسی غایت کے حصول میں کیا کیا جانا چاہیے، لیکن جہاں تک مخصوص پیشین گوئی کی صداقت و کذب کا تعلق ہے کردار پر اچھے یا برے اثرات کا سوال نہیں۔ لہٰذا "صداقت کا زیادہ عمومی نظریہ جس کی رو سے تمام احکام یا تصدیقات اس شے کے متعلق پیشین گوئیاں ہیں جس کی خاص حالات میں توقع کی جا سکتی ہے، متوقعہ تجربات و نیز کردار پر متوقعہ اثرات دونوں کے متعلق صحیح ہوتا ہے۔ صداقت کے مباحث کے لیے پیشین گوئی، "افادیت" یا "تشفی عمل" سے زیادہ بنیادی قاطیغوریہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے کوئی شے پیشین گوئی کی صداقت و کذب سے متعلق نہیں سمجھی جا سکتی جس کی پیشین گوئی نہ کی گئی ہو" (مارس)۔

۲۸۰

اس طرح صداقت کا نتیجتی نظریہ پیشین گوئی والے نظریے میں مبدل ہو سکتا ہے اور کسی پیشین گوئی کے نتائج کو اس قدر وسیع کیا جا سکتا ہے کہ ان میں وہ اثرات جو کردار پر پڑتے ہیں نیز آیندہ کے تجربات دونوں شامل کیے جا سکتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کو ان مخصوص نتائج کی حد تک محدود کیا جا سکتا ہے جو کسی مخصوص پیشین گوئی سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ نتیجتی نظریہ صداقت کی

قوی ترین صورت نظر آتی ہے گو یہ ابھی ڈھل رہی ہے، اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی انتہائی شکل کیا ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ یہ پیشبین گوئی عامل نظریہ اپنی کامل صورت اختیار کرنے کے بعد جمپس ڈیوسے والے نظریے کے بنیادی اصول کو ترک کرنے کا مطالبہ تو نہ کرے گا۔

باب (۵)

مسئلہ بدن وذہن کا نتیجتی حل

ا۔ مسئلہ بدن وذہن کی طرف نتیجیہ کا عام پہلو

۲۸۱

زبان میں کوئی فرق و امتیاز اس قدر عمیق نہیں جس قدر کہ وہ فرق یا امتیاز جو ذہن و بدن میں پایا جاتا ہے۔ انسانی فکر کے آغاز ہی سے حکما و فلاسفہ نے ان کے باہمی تعلق کے مسئلے پر طاقت آزمائی کی ہے۔ صدیوں تک ہر زمانے میں فحول فلاسفہ نے ذہن و بدن کو اساسی قاطیغوریے قرار دیے جن کی تحویل کسی اور انتہائی شے میں نہیں کی جاسکتی۔ اور ان دونوں بھی، جیسا کہ ہم نے نظریات حقیقیت کے مباحث میں دیکھا، ذہن و بدن کے اعمال کی ثنویت کی تائید نہایت شدت و فعالیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے۔ اس خیال کو ولیم سبا اوّن مشہور برطانوی معالج امراض نفسی نے انسیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی آخری (۱۴ ویں) اشاعت میں اچھی طرح ادا کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "ذہنی فعلیت کی کسی مخصوص صورت اور اس کے بالمقابل عضویاتی متضائف یا دماغی حادثے میں ٹھیک کیا تعلق ہے؟ سرخ رنگ کے ایک ٹکڑے کے بصری ادراک کی خاص مثال لو اور اس پر

ماشہ غور کرو۔ اس تجربے کا عضویاتی متضائف ایک قسم کا اصل خلیاتی تغیر ہے جو مخ تفائی کے ایک خاص حصے میں رونما ہوتا ہے، جس کو بالآخر سالماتی، ذروی و بین ذروی حرکات یا ارتعاشات کے حدود میں بیان کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس اضافت کی دونوں جانب ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں"۔

۳۸۲ اس اقتباس میں براڈن ذہنی فعلیت اور بدنی فعلیت کے امتیاز کو بدیہی اور انتہائی سمجھتا ہے، جیسا کہ اس کی آخری سطر سے خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہے۔

لیکن نیتجیہ ایسا نہیں سمجھتے۔ وہ ابتداہی اس امتیاز کی صداقت کے انکار سے کرتے ہیں۔ گویہ امتیاز نہایت قدیم ہے اور اب بھی سر برآوردہ علما اس کے قائل ہیں تاہم یہ مغالطہ آمیز ہے۔ بدن و ذہن دو نہیں، بلکہ وہ بنیادی و عمیق طور پر ایک ہیں۔ یہ ہے اس مباحثے کی طرف نیتجیہ کا عام پہلو علاوہ ازیں نیتجیہ کا اصرار ہے کہ بدن و ذہن کو علٰحدہ قرار دینے سے فکر انسانی کے لیے نہایت تباہ کن نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ کیونکہ اسی امتیاز کی وجہ سے مفکرین کے ایک گروہ نے ذہن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اپنے آپ کو بالکلیہ بدن کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔ اس کی وجہ سے یکجانبی مادی و میکانکی فلسفہ پیدا ہو گیا۔ اسی گروہ کے ساتھ ساتھ ایک دوسری قسم کا مفکر پیدا ہوا جس نے بدن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور ایک جذباتی اور مزور تصوریت کو ترقی دی۔ ایسی تصوریت غیر نافع اور اپنی تاثیر میں کمزور کرنے والی ہوتی ہے۔ یہ قیاس و گمان و وہم سے کام لیتی ہے، خواب کی ایک دنیا تعمیر کرتی ہے اور اس عالم وجود یا فطرت سے بچ کر جو فلسفی دعامی ہر ایک کو گھیرے ہوئے ہے خواب کی دنیا میں پناہ گزین ہوتی ہے۔ اس طرح بدن و ذہن کی تفریق و امتیاز سے حیات کے مخالف و متضاد فلسفے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے ہر ایک یکجانبی اور غلط ہے۔ ان بری راہوں سے بچنے کے لیے ہمیں اس مقدمے ہی کا انکار کر دینا چاہیے جن پر یہ فلسفے مبنی ہیں۔ تجربے میں بدن و ذہن متحد ہیں۔ اب اس کو کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے؟

باب ۴

۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیوے کا نظریہ

ثبوت کے اس سوال کی طرف ڈیوے دو پہلو اختیار کرتا ہے بعض دفعہ وہ بدن و ذہن کی وحدت کو علم متعارف اور اصول بدیہی کی طرح قبول کر لیتا ہے جس کو سوائے اس ثبوت کے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں کہ دوسرا نظریہ جو بدن و ذہن کو بالکل مختلف و جدا سمجھتا ہے اس کے نتائج نہایت غیر عملی اور تباہ کن ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ نظریہ کہ بدن و ذہن غیر منفک طور پر ایک ہیں بہت زیادہ عملی ہے اور مفکر کو ان تمام پھندوں اور داموں سے محفوظ رہنے میں مدد دیتا ہے جو ان دو میں امتیاز و تفریق قائم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لہذا یہ عملی امور ہی وہ کافی ثبوت ہیں جن کی اس نظریے کو ضرورت ہے۔ ۲۸۲

تاہم ڈیوے اس معاملے کو یہیں پر چھوڑ دینے پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ اس نظریۂ وحدت کی منتجیتی صورت کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ایک دلچسپ برہان پیش کرتا ہے۔ اس برہان کے دو قدم ہیں۔ اولاً یہ کہ اس مسئلے پر بحث کرنے کے لیے ہمارا طریقہ تکوینی ہونا چاہیے۔ ہم بدنی و ذہنی وحدت سے شروع کر کے اس کی تحلیل کے ذریعے مسئلے کو حل نہیں کر سکتے۔ ہمیں اس وحدت کو نشو و نما کا ایک عمل سمجھنا چاہیے جو بچے میں ایک ہے تو نوجوان میں دوسرا، تندرست بالغ العمر میں اور ہے تو مرد ضعیف میں اور۔ اس عمل کو اجتماعی سمجھا جانا چاہیے اور جانوروں اور انسانوں اور پودوں اور جانوروں میں مسلسل۔ یہ بالکلیہ تکوینی یا ارتقائی نقطۂ نظر مسئلۂ بدن و ذہن کے منتجیتی حل کے لیے نہایت اساسی چیز ہے۔ ثانیاً ڈیوے اصرار کے ساتھ

باب ۵ بتلاتا ہے کہ اس نشوونما کے عمل کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اور مسئلۂ بدن و ذہن کا سمجھنا ان مدارج میں امتیاز قایم کرنے پر منحصر ہے۔ گو بدن و ذہن میں کوئی حقیقی امتیاز نہیں پایا جاتا لیکن اس عمل کے ارتقا میں جو ان کی وحدت ہے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ یہ مدارج کیا ہیں؟ نتیجہ کے لیے یہ نہایت اہم سوال ہے۔

ادنیٰ ترین درجہ جس کا ڈیوے امتیاز کرتا ہے نفسی طبیعی عضویت کا ہے۔ اس کی نمایندگی نباتات سے ہوتی ہے، جن کی خصوصیت عامہ وہ عضوی فعلیت ہے جس کو احتیاج، مطالبہ و تشفی کے الفاظ سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہ خط کشیدہ الفاظ بالکل حیاتیاتی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ احتیاج کے معنی "توانائی کا وہ تناؤ ہے جس کی وجہ سے بدن غیر قایم توازن کی حالت میں ہوتا ہے"۔ مطالبے سے مراد "وہ حرکات ہیں جو اطراف کے اجسام میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہیں کہ ان کا بدن پر اثر ہوتا ہے اور پھر اس کا مخصوص عملی توازن پیدا ہو جاتا ہے"۔ "تشفی" اس توازن کا حاصل کر لینا ہے جو نتیجہ ہے ماحول کے ان تغیرات کا جو عضویت کے عملی مطالبات کے تعامل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں"۔ نفسی طبیعی کے یہ معنی ہیں کہ "طبیعی فعلیت نے مزید خواص حاصل کر لیے ہیں، جن میں وہ قابلیت بھی ہے جس کی وجہ سے اطراف کے وسائط سے احتیاجات کو ایک خاص قسم کی عملی تائید حاصل ہوتی ہے"۔ بدنی ذہنی وحدت کے اس ادنیٰ ترین درجے میں ہمیں توانائیوں کی عضویت حاصل ہوتی ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ اس عضویت کا مبدء کیا ہے، لیکن ہمیں اس کو ایک انتہائی تجربی واقعے کے طور پر تسلیم کر لینا پڑتا ہے۔ یہ بعض حادثات کی قابل شناخت صفت ہے۔ "اس واقعے کو ایک خاص قوت یا وجود کا ثبوت قرار دینا، جس کو حیات یا روح کہتے ہیں" ایک مغالطہ آمیز توجیہ کا اختیار کرنا ہے۔ ہمیں صرف ایک واقعے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کو بہترین الفاظ میں نفسی طبیعی عضویت کہا جا سکتا ہے۔ طالب علم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حد نفسی طبیعی عضویت کا ایک

۲۸۴

باب ۳

مخصوص و اصطلاحی استعمال ہے جس کو وہ تمام فلسفی جو اس جملے کا استعمال کرتے ہیں قبول نہیں کریں گے۔

کسی قدر بلند تر درجہ اس وقت پیدا ہوتا ہے "جب کسی مخصوص عضوی فعلیت کے حصص تکوینۂ کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس مخصوص فعلیت کی مداومت کا باعث ہوتے ہیں" ڈیوے اس درجے کو حسیّت کہتا ہے۔ اس کی اساس نباتی زندگی میں ملتی ہے، لیکن اس کا پوری طرح تحقق اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ حیوانات کا ارتقا نہیں ہوتا جو نقل وحرکت اور فاصلے پر عمل کرنے کی قوت سے متصف ہوتے ہیں۔ نفسی بدنی وحدت کے ارتقا کے اس درجے پر "جوابات یا ردعمل" میں تمیز پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے بعض مقاصد کو قبول کر لیا جاتا ہے اور بعض کو رد کر دیا جاتا ہے۔ یہی تمیز حسیت ہے۔

اس کے بعد احساس کا درجہ آتا ہے، اس کی وجہ عضویت کے جوابات کا اس حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جانا ہے کہ دور دراز فاصلے اور زمانہ مستقبل میں ہونے والی چیزوں کا بھی جواب دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اب عضویت کی فعلیتیں بالکل ممیز اقسام کی ہوتی ہیں، معتدۂ[1] و متمّمۂ[2] یا با اصطلاتِ دیگر مترقبۂ[3] و متکمل[4]۔ یہی وہ مخصوص تناؤ پیدا کرتے ہیں جس کو ڈیوے احساس کہتا ہے۔ ایک مرتبہ جب احساس پیدا ہو جاتا ہے تو وہ "لامتناہی امتیازات کو حاصل کرنے اور برداشت کرنے کے" قابل ہو جاتا ہے۔ جو حیوانات کہ زیادہ مرکب اور چالاک ہوتے ہیں وہ اس قسم کے متنوع احساسات رکھتے ہیں لیکن ان کا نفس و شعور نہیں ہوتا۔

---

[1] Preparatory

[2] Fulfilling

[3] Anticipatory

[4] Consummatory

باب۵ ذہن وہ دوسرا درجہ ہے جس تک بدنی ذہنی وحدت پہنچتی ہے۔ یہ
۲۸۵ اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ایک ایسی مخلوق جو احساس سے پوری طرح
متصف ہوتی ہے "دوسری زندہ مخلوقات کے ساتھ وہ مرتب تعامل قایم
کرتی ہے جس کو زبان یا اعلام کہا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن ابتدا ہی سے
اجتماعی واقع ہوا ہے۔ اس درجے میں آکر احساسات میں معنی پیدا ہوجاتے ہیں؛
ان کے کچھ معنی ہوتے ہیں، ان کو نام دیے جاتے ہیں، جیسے آلام، لذات،
بو، رنگ، آواز، لہجہ، ذائقہ و دیگر صفات حسیہ، اور ان کو اشیاء کی حقیقی صفات
کے طور پر خارجیت بخشی جاتی ہے۔ تاہم یہ خارجیت فطرت کو نفسیات میں
تحویل کردینا نہیں ہے۔ یہ صفات اشیاء میں ہمہ وقت اسی قدر ہیں جس قدر کہ
عضویتوں میں۔ جب ذہن ظہور پذیر ہوتا ہے تو وہ طبیعی و نفسی وجود کی وحدت
کی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ ذہن محض نفسی و انفرادی روح کی حیثیت
سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ بدنی و نفسی اجزا کی وحدت کی حیثیت سے جو
بالکلیہ اجتماعی ہیں۔ ذہن ایک "محرک چشمہ ہے"، ایک دائمی تغیر، جو محور بھی
محور و جہت تعلقات و ائتلافات رکھتا ہے اور ادخال، شبہات و نتائج بھی"۔
ڈیوے آگے چل کر نفس[2] کو ذہن سے ممیز کرتا ہے "نفس ایک غیر فطری
وجود نہیں اور نہ ہی یہ ہر ایک میں پایا جاتا ہے۔ بعض اجسام ممتاز طور پر نفس
رکھتے ہیں جس طرح کہ بعض ممتاز طور پر خوشبو، رنگ، صلابت..... کسی خاص شخص
کے متعلق زور دے کر یہ کہنا کہ وہ نفس رکھتا ہے یا اس میں عظیم الشان نفس
پایا جاتا ہے محض ایک تضیۂ مسلمہ کا بیان کرنا نہیں جو تمام افراد انسانی پر

---

[1] اس آخری بیان کا مقابلہ اس چیز سے کرو جو براؤن نے اوپر کہی ہے صفحہ ۲۲۱ اور اس سے جو
لیوس نے کہی ہے صفحہ ۱۷۱۔ ڈیوے کے نظریے کی توضیح میں جو ادھر اقتباسات نقل کیے گئے ہیں وہ اس کی
کتاب (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) سے لیے گئے ہیں، نیز وہ اقتباسات بھی جو آگے نقل
کیے جائیں گے، دیکھو باب ۷، ۸۔ ان کا استعمال اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی کی اجازت سے کیا گیا ہے۔

[2] Soul

باب قابلِ اطلاق ہو"۔ اسی طرح بعض نفوس ارواح ہوتے ہیں لیکن سب نہیں"۔ جب
وہ عضویت جس کو نفس کہا جاتا ہے آزادانہ متحرک و موثر ہوتی ہے، نیز ابتدائی اور
انتہائی بھی، تو اس کو روح (Spirit) کہتے ہیں"۔ لیکن ڈیوے اس امر سے
خوف زدہ ہے کہ نفس، حیات اور روح جیسے الفاظ پر ضمنیات کی کچھ ایسی
تہ جمی ہے کہ یہ سائنٹفک ہرگز نہیں بن سکتے۔ بہرحال اس کا خیال ہے کہ جن
حقایق کو یہ تعبیر کرتے ہیں وہ انتہائی واقعات ہیں ڈیوے شعور کو بھی ذہن سے
۲۸۶ ممیز کرتا ہے۔ ہر درجے پر ایک شعور ہوتا ہے۔ نفسی طبیعی عضویتوں کے درجے
پر شعور "تمام حقیقی بدیہی کیفی اختلافات کا مجموعہ ہے" لیکن ذہن کے درجے پر
وہ "معانی کے حقیقی ادراکات" کا مجموعہ ہے۔ ذہن بالعموم تمام معنی کا مرادف ہے
لیکن شعور وہ معانی ہیں جن کا ہمیں کسی لحظہ وقوف ہوتا ہے، اس طرح ذہن کا
دائرہ شعور سے بہت زیادہ وسیع ہے"۔

اس طرح ڈیوے متحدہ نفسی بدنی وجود کی ماہیت کا ایک بالکل حیاتیاتی
نظریہ پیش کرتا ہے۔ یہ امر کہ اس کا یہ نظریہ نفس کے ماورائی تصور سے کس قدر
بعید ہے مندرجہ ذیل بیان سے خصوصیت کے ساتھ واضح ہو جائے گا۔ "ہر
ذہن جس سے ہم تجربی طور پر واقف ہیں کسی عضویت پذیر بدن ہی کے تعلق سے
پایا جاتا ہے۔ اس قسم کا ہر بدن ایک فطری واسطے میں موجود ہوتا ہے جس کے
ساتھ وہ ایک مناسب تعلق رکھتا ہے: نباتات ہوا، پانی، آفتاب کے ساتھ
اور حیوانات ان چیزوں اور نباتات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ ایسے تعلقات
کے بغیر حیوانات فنا ہو جاتے ہیں؛ خالص ترین ذہن بھی ان کے بغیر باقی نہیں
رہ سکتا" (صفحہ ۲۰۰)۔ اور نہ ہی اس نظریے میں ملائک یا کسی اعلیٰ ہستیوں کی طرف
اشارہ ملتا ہے جو ارتقاء کے آیندہ مدارج میں بروز کریں گے، جیسا کہ
الکزنڈر ان ملائک کا ذکر اپنے نظریے میں کرتا ہے جس کا اوپر بیان ہوا۔ نتیجیت
کا یہ ایک اہم اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین قسم کی انسانی عضویتیں ارتقائی عمل کا
اوج کمال ہیں۔ ایسی انسانی عضویتیں نفسی بدنی وحدتیں ہیں اور ان ہی میں کی
اعلیٰ ترین کو ارواح کہا جا سکتا ہے۔ ورڈس ورتھ نے لکھا تھا کہ،

باب ۵

روح جو ہمارے ساتھ پیدا ہوتی ہے جو ہماری زندگی کا گویا ستارہ ہے
کسی اور جگہ سے طلوع ہوئی ہے،
اور دور سے آئی ہے،
محض نسیان اور عریانی مطلق ہمارا مبدا نہیں،
بلکہ نور کے بادلوں کے ساتھ خدا کے ہاں سے ہم آئے ہیں جو ہمارا
مبدا و ماوی ہے۔

یہ ایک خوبصورت نظم ہے لیکن ڈیوے کی قسم کے فلسفی کے لیے یہ محض خرافات ہے۔ لیکن جیمس اور شلر وڈس ورتھ کے اس تصور کے ساتھ شاید زیادہ موافقت کریں گے۔

۳۔ بوڈ کا غایتی نظریہ

۲۸۷

بائڈ ایچ بوڈ نے، جو ڈیوے کا ایک شاگرد ہے، اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان شعور اور نفسیات ہے (Consciousness and Psychology) اور جو (Greative Intelligence) (عقل تخلیقی) میں شایع ہوا ہے، بدن و ذہن کے مسئلے سے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ یہاں ڈیوے کے نظریے ہی کے مانند ایک نظریہ پیش کرتا ہے، لیکن اس مسئلے تک اس اساسی امتیاز کی راہ سے پہنچتا ہے جو نفسیات میں شعور کے مرکز اور "حاشیے" کے درمیان قایم کیا جاتا ہے۔ بوڈ کے خیال میں یہ امتیاز سارے شعور میں کسی حد تک ضرور پایا جاتا ہے، لیکن اس کی روایتی توجیہات سب کی سب مغالطہ آمیز ہیں۔ ہمیں کسی تجربے (مثلاً کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش) کے حاشیے سے تعلق رکھنے والی کیفیت کو اس تجربے کے تفاعل یا وظیفے کی طرف محض ایک اشارہ سمجھنا چاہیے جو کسی

ما ب مزید تجربے کی گویا ایک تلویح ہے۔ بالفاظ دیگر ہر تجربے کی نوعیت دوگونہ ہوتی ہے۔ وہ ایک کام کا تعین کرتا ہے" اور ایک راستہ بتلاتا ہے"۔ لہٰذا تجربے میں مرکزی اور حاشیے سے تعلق رکھنے والی اشیاء کے درمیان حقیقی امتیاز فعلی ہے نہ کہ سکونی۔ عقل محض" اس قابلیت کا نام ہے جو کردار میں ممکنہ نتائج کا خیال رکھ کر ترمیم کرتی ہے" وہ فعلی وحدت جس میں یہ قابلیت پائی جاتی ہے ذہن نہیں اور نہ وہ بدن ہے بلکہ ان دونوں کی مکمل وحدت۔

اس بیان کو واضح کرنے کے لیے بوڈاسترے کی مثال کا استعمال کرتا ہے۔ اگر کسی استرے کی دھار تیز نظر آئے تو اس کے ساتھ ساتھ ایک گویا "ابتدائی جواب" بھی ہوتا ہے اگر یہی ابتدائی جواب فعل ظاہر ہو جائے تو وہ کاٹنے کا فعل ہو گا۔ لیکن یہ ظاہری فعل رکا رہتا ہے اور اس طرح استرے کی دھار کے تیز ہونے کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ ظاہری جواب کے رکے رہنے کی وجہ سے ایک نئی قسم کا تہیج پیدا ہوتا ہے۔ جو یہ تعبیر کرتا ہے کہ یہ صفت کاٹنے کی ہے یا شے کے آئندہ وقوع پذیر ہونے والے عمل کی۔ بالکل یہی چیز تمام مدرکہ اشیاء کے متعلق صحیح ہے۔ یہ وہ تہیجات ہیں جو عضویت کو ان نتائج کی طرف رہبری کرتے ہیں جو ابھی حقیقی نہیں ہوتے بلکہ آئندہ حقیقی بن سکتے ہیں۔ جب کبھی ایک ممکنہ نتیجہ کسی عضویہ کے لیے تہیج بن جاتا ہے تو یہی عضویہ ایک بدنی ذہنی وحدت ہوتا ہے۔ شعور کی جو شے تشکیل کرتی ہے وہ "مستقبل کا ضبط ہے جو حال بن گیا ہے" اور شعور سے بدن خارج نہیں بلکہ یہ دونوں ایک

۲۰۸ ہی متحدہ کل ہیں۔ یہ نظریہ ڈیوے کے نقطۂ نظر کے بالکل مطابق ہے اور اسی کی ایک حیثیت کو نمایاں کرتا ہے۔

باب ۴

نتیجیہ کے نظریۂ بدن و ذہن کے چند فروعات

اب ہم فلسفے کے چند اساسی مسائل پر اس نظریے کے اطلاقات کے متعلق غور کریں گے جس کی ہم نے اوپر توضیح کی، ان مسایل کے جوابات کا تعین اس عام نظریے سے ہوتا ہے۔

(۱) اختیار کا مسئلہ:۔ اگر نتیجیہ کا نظریۂ بدن و ذہن مان لیا جائے تو کسی خاص موقع پر عمل کرنے میں انسان کے آزادی ارادہ کی قابلیت کے متعلق کیا رائے قایم ہوتی ہے؟ کیا انسانی آزادی حقیقی شے ہے یا محض التباس؟ اگر حقیقی ہے تو کیا یہ انفرادی ہے یا اجتماعی؟ اخلاقیات و مذہب میں یہ نہایت اہم و انتہائی سوالات ہیں اور نتیجیہ کا ان کی طرف جو پہلو ہے اس کی بنا ان کے بدن و ذہن کی وحدت کا عام حیاتیاتی نظریہ ہے۔

انسان کو حقیقی طور پر آزاد ہونے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے پہلی مطلق لابدی شرط تو یہ ہے کہ اس کے خارجی اعمال کے ارتکاب میں مداخلت نہ کی جائے اور کوئی مزاحمت نہ ہو۔ لیکن مزاحمت سے آزادی محض صوری آزادی ہے۔ انسان کو ان قوتوں پر بھی قابو ہونا چاہیے جو مقاصد کی تکمیل و خواہشات کی تشفی کے لیے ضروری ہیں۔ تاہم خواہش کی تشفی اور آیندہ مقاصد کے حصول کی آزادی ایک حد تک تو ان ہستیوں کے لیے ہی ممکن ہے جو حسیت و احساس کے درجوں میں ہیں۔ حقیقی آزادی میں یہ دونوں شرائط داخل ہیں، نیز عضویہ ایک ایسا مکمل نظام عصبی بھی رکھتا ہے جو بعید اور دور رس غایات کے انتخاب کے لیے ابتدا کرنے اور سوچنے کی قوتوں

باب ۹ کو ممکن بناتا ہے۔ صرف افرادِ انسانی میں اس قسم کی آزادی ہوتی ہے۔ اور انسانوں میں اس کے مختلف درجے ہیں جن افراد کے نفس ہوتے ہیں وہ ان افراد کی بہ نسبت، جو اس قسم کی لطیف عضویت کے مالک نہیں جو نفوس کے لیے ضروری ہے، زیادہ آزاد ہوتے ہیں، اور جن میں ارواح ہوتی ہیں ان میں یہ آزادی اور زیادہ ہوتی ہے تاہم یہ انسانی آزادی عالمِ فطرت کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے۔ ڈیوے اس کو بڑی خوبی کے ساتھ ادا کرتا ہے: "جس ذہن نے کہ اپنے کو تجربے کے لیے کشادہ کر رکھا ہے اور جو تعلیم و تادیب کی وجہ سے پختہ ہو گیا ہے وہ جانتا ہے کہ اس کی خواہشات و اذعانات، خواہ وہ کردار کے دائرے میں ہو یا علم کے، کائنات کے انتہائی مقیاسات نہیں، لہذا یہ بالآخر فانی و سریع الزوال ہیں۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا یہ عہدِ شباب والا قوت و کمال کا اختیار بھی تو ایک خواب نہیں جو بالکل بھلا دیے جانے کے قابل ہو۔ ..... جب ہم نے اپنی فکر کو پوری طرح استعمال کر لیا اور اپنی حقیر قوت کو اشیاء کے متحرک و غیر متوازن توازن میں خرچ کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ گو کائنات ہمیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قسمت وہی ہے۔ جو ہر اچھی چیز کی ہے، جو اس کائنات میں اپنا وجود رکھتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اس قسم کی فکر و کوشش بہتر چیزوں کے منصۂ شہود پر آنے کی ایک شرط ہے۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے یہی ایک شرط ہے کیونکہ صرف یہی ہمارے حیطۂ قدرت میں ہے۔"[1]

۲۸۹

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حقیقی آزادی اجتماعی چیز ہے۔ انسانی اشتراک ہی سے اعلیٰ ترین انسانی کمالات کا تحقق ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن ابتدا ہی سے مدنی الطبع واقع ہوا ہے لہذا آزادی اجتماعی و معاشری چیز ہے۔ ہم ان ہی اجتماعی نظامات میں آزادی کے اعلیٰ ترین درجے کا تحقق پاتے ہیں جہاں ہر قسم کا تخلیقی کام ہو سکتا ہے۔ اسی وقت انسان اعلیٰ کمال حاصل کر سکتا ہے

---

[1] دیکھو ڈیوے کی محولۂ بالا کتاب صفحہ ۴۲۰۔

باب۵
جب وہ اپنے بنی نوع کے ساتھ دنیا کو بہتر بنانے کے لیے کام کرے، اور اسی قسم کے کام میں وہ اپنی آزادی کا جہاں تک ممکن ہو سکے پورا پورا طرح تحقق کرتا ہے۔ فلسفے کے افادات میں سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ ہمیں یہ سکھلاتا ہے کہ ہمارے مشترکہ حاجات اور نصب العینوں کا تحقق اشتراک و معاونت باہمی کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ ہیمس ہومس کے الفاظ ہیں جن کو ڈیوے پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتا ہے: "فلسفہ محرکات فراہم نہیں کرتا لیکن وہ افراد انسانی کو بتلاتا ہے کہ وہ اس کام کے کرنے کے لیے جس کو وہ کرنا ہی چاہتے ہیں بیوقوف نہیں۔ یہ ہماری ان امیدوں کے لیے جن پر ہمارا سارا انحصار ہوتا ہے، فکر انسانی کا وسیع ترین منظر کھول دیتا ہے، اور موسیقی کے اس تار کو چھیڑ دیتا ہے جس کی آواز دیار نامعلوم سے آتی ہے۔"

۲۹۰
(ب) بقائے روح: بدنی نفسی وحدت کے اس نظریے کی رو سے نتیجۃً کا خیال بقائے روح کے متعلق کیا ہو سکتا ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ ڈیوے ان اقدار کے تحفظ کے متعلق اپنے یقین کا اظہار کرتا ہے جن کا ہم اپنی کوشش سے تحقق کرتے ہیں۔ اتنی بات تو اس کے اس بیان سے لازم آتی ہے کہ "گو کائنات ہمیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قسمت وہی ہے جو ہر ایک اچھی چیز کی ہے جس کا وجود پایا جاتا ہے۔" اس طرح اس قسم کے اجتماعی یا تمدنی بقا یا بقائے اثرات پر یقین کیا جا سکتا ہے۔ بنی نوع انسان جو بھی تغیرات پیدا کرتی ہے ان کا فطرت پر دائمی نشان باقی رہتا ہے۔ وجود کُل بغیر ان تغیرات کے وہ نہیں ہوتا جو وہ ہے۔ لہٰذا جتنے زیادہ اقدار کا ہم تحقق کریں گے، جس قدر زیادہ اصلاحات کا آغاز کریں گے، اور انھیں تکمیل کو پہنچائیں گے، اسی قدر ہم وجود کے معنی کی زیادہ خدمت کر سکیں گے۔ لیکن اس نظریے کی رو سے بقائے شخصی ناممکن ہے۔ اجسام سے علیحدہ ہو کر خالص ذہنوں کا وجود نہیں۔ جس طرح حیوان مرتا ہے اس طرح انسان بھی مرتا ہے۔ اس کو بقا کی کوئی امید نہیں کیونکہ "تمام چیزوں کے خلل پذیر ہونے کے بعد کوئی زندہ ارادہ باقی نہیں ہو سکتا۔"

باب ۸

ماورائیت کی تمام صورتوں کی طرف سے منہ پھیر لینے اور اپنے ذہن نفس اور روح کے نظریے کو حیاتیاتی اساس پر قائم کرنے کی وجہ سے نتیجیت کے ہاں ان ارواح علویہ کی بستی اور نفوس ابدیہ کے مسکن کے لیے کوئی جگہ نہیں جس کا معمار و صناع خدا ہے۔ اور نہ ہی اس کے پاس اس بلندی پر ایمان لانے کا کوئی موقع ہے جو نہایت بلند ہے، جس کو ٹنی سن نے اپنی ایک نظم میں (By an Evolutionist) نہایت حسن و خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے۔

"میں ضعیفی کی برف زدہ چوٹیوں پر چڑھا اور میں نے ماضی کے میدان پر ایک نظر ڈالی

جہاں اکثر اپنے جسم کے ساتھ ایک ادنیٰ خواہش کے دلدل میں پھنس چکا ہوں،

لیکن اب میں کسی جانور کے پکارنے کی آواز نہیں سنتا! آخر کار انسان خاموش ہو جاتا ہے۔

جب وہ اپنی زندگی کی بلندیوں پر کھڑا ہوتا ہے اور اس کی نظر کے سامنے وہ بلندی ہوتی ہے جو بہت زیادہ رفیع و منیف ہوتی ہے۔"

صاف ظاہر ہے کہ ٹنی سن یہاں شخصی بقا کا ذکر کر رہا ہے اور نتیجیت کی ارتقائیت شخصی بقا کے یقین کے بالکل معارض ہے، جس طرح کہ وہ روح کے اس وجود سابق کے یقین کے ہی خلاف ہے جس کو ورڈس ورتھ نے اپنے نفیس اشعار میں ادا کیا ہے اور جو اوپر نقل کیے گئے۔ روح کے ان دونوں تصورات کا ترک کرنا نتیجیت کے نفسی بدنی وحدت والے نظریے کے عملی نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے۔ ۲۹۱

ولیم جیمس اور اس کے بعض نتیجیت کے ماننے والے تلامذہ، جو آلاتیہ کی بہ نسبت مذہب کے زیادہ دوست ہیں، اس نظریۂ وحدت کے ماننے سے انکار کرتے ہیں جیمس نے اپنے مشہور خطبے میں جو (Ingersoll Lecture on Immortality) کے عنوان سے مشہور ہے (بقا پر انگرسول لکچر) بدن و ذہن کے تعلق کے "انفاذ" والے نظریے کی حمایت کی ہے۔ اس نظریے کی رو سے بدن ذہن کا محض ایک آلہ ہے۔ اور ذہن بغیر معدوم ہونے کے اس آلے سے

باب

نجات حاصل کر سکتا ہے۔ وہ کسی "علوی" یا اور دوسرے قسم کے بدن کو اپنے اظہار و نمود کے لیے حاصل کر سکتا ہے۔ جیمس کا یہ عقیدہ اس دلچسپ خط میں نہایت خوبی کے ساتھ ادا کیا گیا ہے جو اس نے اپنی بہن کو لکھا تھا جو بستر مرگ پر تھی۔ اس میں اس نے لکھا تھا کہ تمھاری روح اپنے بدن سے رہا ہونے کے بعد اپنے کو ظاہر کرنے کے زیادہ قابل ہوگی[1]۔ لیکن ڈیوے کے تلامذہ کے لیے یہ یقین ہمارے اس حیاتیاتی علم کے خلاف ہے جو نباتات سے انسان تک ایک تسلسل پاتا ہے اور ذہن و بدن کو غیر منفک طور پر وابستہ سمجھتا ہے۔

---

[1] دیکھو مکاتیب ولیم جیمس (Letters of William James) جلد اول صفحہ ۳۰۹۔

نتیجیت کا نظریۂ قدر

۱۔ نتیجیت کا عام نظریۂ قدر

۲۹۲ صفحاتِ بالا میں جو توضیح پیش کی گئی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت کو نظریۂ قدر سے عام طور پر نہایت دلچسپی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ تمام نتیجیہ کا اس معاملے میں حقیقی اتفاق ہے۔ جب ڈیوے معنی یا قیمت کو صداقت سے تمیز کرتا ہے اور معنی کو وسیع تر قاطیغوریہ قرار دیتا ہے تو اس سے نظریۂ قدر کے طرف اس کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب اسے ڈبلیو مور قیمت صداقت کو محض ایک قسم کی قیمت سمجھتا ہے تو وہ بھی اسی میلان کا اظہار کر رہا ہے۔ جیمس کے الفاظ میں: "صداقت خیر کی ایک نوع یا قسم ہے، وہ (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) خیر سے ایک جدا قاطیغوریہ نہیں جو اسی درجے کا ہو"۔ نتیجیت کی تعریف ہی تقریباً یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ایسا فلسفہ ہے جو مسئلۂ قدر کو فلسفے کا بنیادی مسئلہ قرار دیتا ہے۔

نتیجیہ میں نہ صرف عام طور پر اس امر پر اتفاق ہے کہ قیمت فلسفے کا

مرکزی مسئلہ ہے، بلکہ قیمت کی ایک عام تعریف بھی ایسی پیش کی جاتی ہے جس کو سارے نتیجیہ قبول کرتے ہیں۔ یہ تعریف نتیجیت کی تاریخ میں ابتداہی میں وضع کی گئی اور اس کو نتیجیت کا ایک اہم اعتقاد قرار دیا جا سکتا ہے جب جیمس نے اپنی کتاب (The will to Believe) (ارادہ ایقان) کے کسی مضمون میں کہا کہ "خیر کی ماہیت محض مطالبے کی تشفی ہے" تو اس نے خیر کی ایک تعریف تشکیل کی جس پر اس کا ایک عرصہ دراز تک یقین تھا اور جو اس کی کتاب "اصول نفسیات" (Principles of Psychology) میں مندرج ہے شلر نے اس اصول کو لیا اور یہ اس کی انسیت کا سنگ گوشہ قرار پایا۔ اپنی ایک ابتدائی تصنیف میں وہ لکھتا ہے: "خیر و شر (اپنے وسیع ابتدائی معنی میں) کسی مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خیر وہ ہے جو کسی مقصد کی طرف موّدی ہوتا ہے اور شر وہ جو اس کے مخالف و معارض ہوتا ہے"[1]

یونیورسٹی آف شکاگو کے گریجوٹ اسکول میں ایچ ڈبلیو اسٹوارٹ نے، جو ڈیوے کی ہدایت و رہبری میں کام کر رہا تھا، ایک مضمون لکھا ہے جس کو تمام آلاتیہ نتیجیت کے نظریۂ قدر کے لیے نہایت اہم قرار دیتے ہیں۔ اس کو ڈیوے نے (Studies in Logical Theory) میں ۱۹۰۳ء میں شایع کیا اور اس کا عنوان (Valuation as a Logical Process) (تثمین بحیثیت ایک منطقی عمل کے) تھا۔ اس اہم مضمون میں یہ مقالہ پیش کیا گیا ہے کہ تمام حصولِ علم یعنی تمام تصدیق و توجہ کسی قیمت یا غایت کے حصول کے لیے ہوتے ہیں، اور اس لحاظ سے عمل تصدیق کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: "سب سے پہلے احتیاج یا عدم کفایت کا احساس ہونا چاہیے، اور بعض دفعہ اس سے قبل حواس کو کچھ شدید و ناگہانی صدمہ بھی پہنچ سکتا ہے، جو ہماری توجہ کو فوری عمل کی ضرورت کی طرف مبذول کرتا ہے۔ رفتہ رفتہ ضرورت یا احتیاج کا یہ احساس ایک متعین صورت اختیار کرنے لگتا ہے اور بالآخر کسی غایت یا مقصد

[1] دیکھو ایف۔ سی۔ ایس۔ شلر کی کتاب (Studies in Humanism) صفحہ ۱۵۲۔

باب ۱۲

کی کم وبیش واضح و ممیز تمثال میں اپنا اظہار کرتا ہے جس کی طرف فاعل خواہش کی وجہ سے کھنچ آتا ہے اور اس میں تھوڑا بہت جذبہ بھی شریک ہو جاتا ہے۔
یہ وہی ڈیوے کی ابتدائی زمانے کی پیش کردہ تثلیث ہے، احتیاج، مطالبہ، تشفی، جس کو اوپر زندہ عضویوں کی ادنیٰ ترین صورتوں کے لیے بھی ضروری معیار قرار دیا گیا تھا۔

اس طرح نتیجیہ کے نزدیک قیمت کا تعین اس خواہش یا مطالبے یا احتیاج کی تشفی سے ہوتا ہے جس کو آلگی یا عشب البحر جیسی ادنیٰ ترین عضویتیں ہی محسوس کر سکتی ہیں۔ ہم اب اس امر کا بدرجۂ اولیٰ استنباط کر سکتے ہیں کہ اگر قیمت کی تشکیل اس قسم کی تشفی[1] سے ہو سکتی ہے تو پھر کسی بھی احتیاج یا خواہش کی تشفی ایک قیمت ہوگی۔ ڈیوے نے نتیجیت کے اس عام نظریۂ قدر کو خوب ادا کیا جب اس نے کہا کہ "کسی بھی قسم کی قیمتیں نادر اور دلفروز مواقع ہی کی خصوصیات نہیں، جب بھی کسی شئے کی آؤ بھگت کی جاتی ہے اور اس کا انتظار کیا جاتا ہے، جب بھی کوئی شئے نفرت و احتجاج پیدا کرتی ہے تو قیمتیں پیدا ہو جاتی ہیں، گو یہ انتظار ایک لحظے ہی کا کیوں نہ ہو اور یہ نفرت کسی دوسری چیز کی طرف نظر ڈالنے ہی سے ظاہر کیوں نہ ہو۔۔۔۔ بدیہی قیمتوں کے متعلق، یعنی ان قیمتوں کے متعلق جو وقوع پذیر ہوتی ہیں اور جن سے لطف و کیف حاصل کیا جاتا ہے کوئی نظریہ نہیں، وہ صرف وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان سے مسرت حاصل کی جاتی ہے، اس کے سوا کچھ نہیں"، ہم خواہش کی بدیہی تشفی کے ماوراء کسی ایسی قیمت تک نہیں جا سکتے جو اور زیادہ انتہائی ہو۔ لیکن ہم ان بدیہی قیمتوں پر ان کے باہمی تعلق کے نقطۂ نظر سے تنقید کر سکتے ہیں اور ہمیں کرنا بھی چاہیے۔ اسی تنقید کی وجہ سے ہم ایک معیارِ تنقید اختیار کر سکتے ہیں۔ اب نتیجیہ کے لیے یہ معیار کیا ہے؟

۲۹۴

---

[1] دیکھو جان ڈیوے کی کتاب تجربہ و فطرت (Experience and Nature) صفحہ ۴۰۰ و صفحہ ۴۰۳۔

باب

۲۔ نظریۂ اصلاحیت

اس معیار کو تلاش کرنے کا مقام نتیجیہ کا نظریۂ اصلاحیت ہے۔ اصلاحیت جس لفظ کا ترجمہ ہے (Meliorism) وہ ایک لاطینی لفظ (Melior) سے ماخوذ ہے جس کے معنی بہتر کے ہیں۔ یہ لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اولاً یہ وہ نظریہ ہے جو قنوطیت ور جائیت کے مخالف ہے اور اس کی رو سے دنیا انسانی کوششوں سے (بشرطیکہ ان کی صحیح طریقے سے رہبری کی جائے) بہتر بنائی جاسکتی ہے۔ ثانیاً، یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے دنیا نہ بالکل بری ہے اور نہ اتنی کامل جتنی کہ یہ ہوسکتی ہے، بلکہ یہ رفتہ رفتہ بہتر و کامل ہوتی جارہی ہے یہی دوسرے معنی ہربرٹ اسپنسر کے ذہن میں تھے جب اس نے اس نظریے کا ذکر کیا کہ "زندگی ایسی بن رہی ہے کہ اس سے آیندہ الم کی بہ نسبت لذت زیادہ حاصل ہوگی" لیکن جیمس سلی نے پہلے معنی کو مقبول خاص و عام بنایا۔ چنانچہ اس نے لکھا ہے "اس سے مراد میں اس عقیدے سے یوں گا جس کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم میں نہ صرف شر کو کم کرنے کی قوت پائی جاتی ہے (اس سے تو کسی کو انکار ہی نہیں ہوسکتا) بلکہ ہم میں ایجابی خیر کی مقدار کو زیادہ کرنے کی بھی قابلیت موجود ہے" سلی کہتا ہے کہ اس نے یہ لفظ (می لیورزم) جارج الیٹ سے لیا، جس نے کہا تھا: "میں نہیں جانتی کہ میں نے میرے سوا کسی کو می لیورسٹ کا لفظ استعمال کرتے سنا ہے"[1]

---

[1] دیکھو اسے لالانڈ (Vocabulaire de La Philosophie) (لغات فلسفہ) نسخۂ ثانی جلد اول صفحہ ۴۵۸ اسی کتاب سے مذکورۂ بالا اقتباسات وغیرہ لیے گئے ہیں۔

باب ۲۹۵

جیمس نے اس نقطہ کو یا تو جارج ایسٹ سے لیا یا سلی سے (ثانی الذکر سے لینے کا احتمال زیادہ معلوم ہوتا ہے) اور اس کو ایک خاص تخمینی معنی پہنائے۔ جیمس کے خیال میں اصلاحیت اس امر کو مستلزم ہے کہ دنیا میں رخنے ہیں اور ان کا انسداد اس طرح ہو سکتا ہے کہ انسان ان ہستیوں کے ساتھ اشتراک عمل کرے جو چیزوں کی اصلاح میں دلچسپی رکھتی ہیں۔ ہر رخنے کے انسداد اور ہر اس اتصال کی وجہ سے جو اس کثرت و تعدد والی دنیا کے حصوں میں قایم ہوتا ہے یہ دنیا کسی قدر بہتر ہوتی جاتی ہے جیمس نے ان غیر انسانی شرکا کی فہرست خصوصیت کے ساتھ ترتیب نہیں دی ہے جو ان رخنوں کے انسداد میں انسان کے مانند اشتراک عمل کرتے ہیں لیکن اس میں کوئی شک وشبہہ نہیں کہ ان سے اس کی مراد ایک محدود خدا اور ان صالحین کی ارواح ہے جو اس جہانِ فانی سے گزر چکی ہیں، کیونکہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے جیمس تبقائے روح کا قائل تھا۔

جیمس کی اصلاحیت سے تثمین کا ایک معیار لازم آتا ہے۔ ہمیں ان بدیہی قیمتوں کی ترتیب اسی لحاظ سے کرنی چاہیے جس لحاظ سے کہ انھوں نے دنیا میں اصلاح کی ہے۔ جن اعمال کے نتائج آخر میں چل کر بہتر نکلتے ہیں وہ دوسرے اعمال سے بہتر ہوتے ہیں، یعنی ان سے تشفی کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی ہے اور یہ زیادہ قیمت رکھتے ہیں۔ اس طرح اصلاحیت کو قیمتوں کی تنقید اور ان کو اچھے برے سلسلے میں ترتیب دینے کے اصول کی طرح استعمال کیا جا سکتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ جیمس نے قیمتوں کی تنقید کا یہ معیار برطانوی افادیہ سے لیا ہے۔ اخلاقیات کے اس مسلک کی رو سے قیمت کا تعین بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت ہوتا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل کا یہی نظریہ تھا اور جیمس نے اپنی کتاب نتیجیت کو جس میں اصلاحیت کا نظریہ پیش کیا گیا ہے مل ہی کے نام سے معنون کیا۔ جب ہم قیمت کی تعریف کو لذت جو اس سے بدل کر کسی طلب یا ضرورت و احتیاج کی تشفی قرار دیں، یعنی لذتیت کو ترک کر دیں (اس نظریے کو کہ

باب

کہ لذت ہی صرف بدیہی قیمت ہے) اور محض لذت کی بجائے احتیاج کی حیاتیاتی تشفی کو رکھیں تو ہمیں قیمت کا کسی قدر مختلف نظریہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بڑی مسرت کے اصول کو اس حیاتیاتی نظریے کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ اب اس معیار کی صورت یہ ہوگی: احتیاجات کی جتنی زیادہ تعداد کی تشفی ہوگی اسی قدر قیمت کی مقدار زیادہ ہوگی۔ نظریۂ اصلاحیت میں قیمتوں کی تنقید کا یہی اصول شامل ہے۔ تشفی کی کل مقدار کے ازدیاد سے ہم دنیا کو بہتر بنا سکتے ہیں۔

۲۹۶

لیکن ایک اور معیار جیمس کی اصلاحیت کے نظریے سے لازم آتا ہے اور اس کا تعلق رخنوں کے انسداد میں اشتراکِ عمل اور ازدیادِ تشفی کے تصور سے ہے۔ جس حد تک کہ اشتراکِ عمل انفرادی و اجتماعی مسابقت پر غالب ہوتا ہے تشفی کا ازدیاد ہوسکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اس طرح احتیاج وطلب و تشفی ہی کے عمل میں ایک عمیق تر قسم کی احتیاج پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ اشتراکِ عمل کی احتیاج ہے۔ نتیجیہ کے لیے اس احتیاج کی تشفی ایک بے مثل قسم کی تشفی ہے، کیونکہ اسی پر بہت ساری دوسری احتیاجات کا انحصار ہوتا ہے۔ ہم اس احتیاج کو دوسری محض نباتاتی وحیوانی احتیاج سے بالاتر کہہ سکتے ہیں، گو اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ احتیاج نباتات و حیوانات میں موجود ہے۔ لیکن یہ انسان ہی میں اکثر شعور سے متصف ہوتی ہے اور اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہ موجودات کے انسانی درجے ہی کے ساتھ مختص ہے۔ انسانی نقطۂ نظر سے قیمت کی تنقید اس امر کو فرض کرتی ہے کہ اشتراکِ عمل کی ضرورت یا احتیاج دوسری احتیاجات پر مقدم ہونی چاہیے۔ حیاتِ انسانی کا پہلا قانون تحفظِ ذات نہیں بلکہ اجتماعی اشتراکِ عمل ہے۔

اس طرح نتیجیت کے نظریۂ قیمت میں ایک عمیق تضاد وتنازع پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ نتیجیہ کے لیے قیمت سے مراد احتیاج یا خواہش کی فوری تشفی ہوتی ہے۔ لیکن بعض دفعہ اس سے مراد اشتراکِ عمل کی احتیاج

باب

کی تشفی ہوتی ہے۔ نتیجیہ چپکے سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اشتراک عمل کی احتیاج کی تشفی سے دوسری تمام احتیاجات کی تشفی ہو جائے گی۔ ان کے نظریہ اصلاحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ دنیا کے رخنوں کے انسداد میں اشتراک عمل کرنے سے تشفی کی کل مقدار میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ دو طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ اولاً یہ ان ابتدائی احتیاجات کی جو پہلے ہی سے موجود ہیں زیادہ تشفی کر سکتا ہے۔ ثانیاً یہ نئی احتیاجات پیدا کر سکتا ہے اور ان کو تشفی کر سکتا ہے۔ لیکن نتیجیت کی بد قسمتی سے اشتراک عمل حقیقی خواہشات کو ترک کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ لہٰذا ایک قسم کی قیمت دوسری قسم کی قیمت کو فنا کر سکتی ہے۔

۲۹۷

بعد میں نتیجیہ نے جیمس کی 'اصلاحیت' میں ترمیم کی خصوصاً غیر انسانی شرکاء کے تعاون کے خیال کو ترک کر دیا گیا۔ دنیا کے بہتر بنانے میں ہمیں صرف انسان ہی کے اشتراک عمل پر بھروسا کرنا چاہیے۔ چنانچہ آٹو نے اس خیال کو اس طرح ادا کیا ہے: خدا کو "بالکل نظر انداز ہی کر دیا جا سکتا ہے" اور "انسان کا دوست صرف انسان ہے"۔ ہمعصر نتیجیہ کے نزدیک قیمت کا جو نظریہ عام طور پر مقبول ہے وہ اصلاحیت ہے اور وہ اس معنی میں سمجھا جانا چاہیے کہ افرادِ انسانی دانشمندانہ اشتراک عمل سے دنیا کو غیر محدود طور پر بہتر بنانے کی قابلیت رکھتے ہیں اور اصلاح کے اس عمل میں انھیں کسی کی مدد کی احتیاج نہیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت انسان کی اس عمیق ترین احتیاج کو جو سرمدیت کی تمنا میں اپنا اظہار کرتی ہے ہرگز تشفی نہیں بخش سکتی۔ نحول فلاسفۂ نتیجیت اس احتیاج کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں لیکن اس کو وہ ایک کمزوری سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ڈیوے لکھتا ہے: "ابدیت کی صورت میں؟ یا انسان کی صورت میں؟ میں اول الذکر نصب العین کی جمالیاتی لطافت و حسن سے متاثر ہوتا ہوں، اور کون نہیں ہوتا؟ انسان کی زندگی میں استراحت و آرام کے بھی لمحے ہوتے ہیں بعض لمحے ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں انسان راحت و اطمینان چاہتا ہے اور دنیا کے اس دائمی مطالبے سے کہ اٹھو اور مصروف کار ہو، نجات چاہتا ہے اور خلوت کا خواہاں ہوتا ہے؛ اور اس متحرک کائنات کی زندگی جو ذمہ داریاں

باب ۶

ہم پر عاید کرتی ہے نا قابلِ برداشت معلوم ہوتی ہیں۔ ہم خوابِ ابدی کے خیال پر منصفانہ طور پر غور کرتے ہیں[1]۔ ماورائیہ کے نقطۂ نظر سے ابدیت کی تمنا انسانی احتیاجات میں سب سے زیادہ عمیق اور سب سے زیادہ قابلِ قدر احتیاج ہے، لیکن نتیجیہ کے نقطۂ نظر سے یہ ایک کمزوری ہے جسے انسان کو دوسرے معاشری اغراض میں دلچسپی پیدا کر کے رفع کرنا چاہیے۔

۳۔ قیمت کی اہم اقسام اور ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق

اسٹورٹ نے اس مضمون میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ایک اصول کی صراحت کی ہے جس کو نتیجیہ نے عام طور پر قبول کر لیا ہے، وہ یہ ہے کہ "صحیح معنی میں تمام اقدار یا تو اخلاقیاتی ہیں یا معاشیاتی"۔ طبیعی اشیاء اور سائنس کی قیمتیں عموماً معاشیاتی قیمتوں میں تحویل کر دی جاتی ہیں اور فن و مذہب کی قیمتیں اخلاقیاتی قیمتوں میں۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہر حالت میں یہ تحویل کس طرح عمل میں آتی ہے۔ لیکن ہم پہلے اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت کے باہمی تعلق پر غور کریں گے۔

۲۹۸

(۱) اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت۔ قیمت کی یہ دو قسمیں بالکل متضائف ہیں، کیونکہ وہ ایک ہی عملِ تثمین کی دو جوانب ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ

---

[1] دیکھو (Essays in Honor of W. James) (مضامین بہ اعزاز ولیم جیمس) مذکورۂ بالا نظریے کے مفصل بیان اور تصوریت کی رو سے اس کی تردید کے لیے دیکھو میری کتاب (God of the Liberal Christian) خصوصاً باب سوم۔

باب

ایسا ہر عمل گویا عضویہ کا ماحول کے ساتھ تطابق ہے، تو جن ذرایع کا اس تطابق کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ معاشیاتی قیمت کے مساوی قرار دیے جاسکتے ہیں، اور غایت محصلہ یعنی تطابق بحیثیت غایت محصلہ و مکملہ اخلاقیاتی قیمت کی تشکیل کرتا ہے۔ ہم اس چیز کو ان حالتوں میں بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جہاں غایات یا نصب العینوں میں تنازع و تعارض واقع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہماری ایک نسبتہً مستقل عادت ہے جو گزشتہ افعال کی وجہ سے قایم ہوئی ہے۔ اس عادت کی غایت ایک مقررہ و مسلمہ قیمت ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک نئی غایت پیدا ہوتی ہے جو اس پہلی عادت کی غایت سے متنازع و متعارض ہوتی ہے۔ اس نئی غایت میں بھی تصدیقات کی ایک بڑی تعداد شامل ہوتی ہے اور یہ تمام اس غایت کے حصول کے ذرایع کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اس طرح اب ہمارے ہاں ذرایع کے دو مجموعے اور دو مختلف غایتیں ہیں، اور ان کی وجہ سے وہ ماحول جس سے ہمارا سامنا ہے نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیچیدہ ماحول میں مناسب طریقے پر عمل کرنے کے لیے "ہمیں نہ صرف (ان پیچیدگیوں کا) صاف و صریح علم ہونا چاہیے بلکہ ہمیں اپنی ذات کا بھی علم ہونا چاہیے"۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ عمل میں ہمیں جس ذات کا علم ہوتا ہے وہ "فعال و موثر ذات ہے"۔ جہاں تک کہ ذات ان دونوں غایات کو ایک دوسرے کے مانع و متضاد قرار دیتی ہے ایک اخلاقی قسم کا تطابق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ ذات نے اس تضاد کو محض خارجی قرار دیا اور اصل میں یہ دونوں غایات ذات کے بالکل مطابق ہیں۔ تو اب یہ تطابق کا طریقہ غیر مستقیم ہوگا اور اس کا تعلق صرف ذرایع سے ہوگا اور ہم اس کو معاشیاتی تطابق کہہ سکتے ہیں۔ لہذا اخلاقی قیمت کا تعلق اولاً ان غایات کے راست تطابق سے ہوتا ہے جو متنافر و متناقض قرار دی گئی ہیں۔ اس کے معنی ان غایات میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے اور دوسری کو رد کرنے یا کسی ایک جدید غایت کو ڈھال لینے کے ہیں جو ان دونوں کی جگہ لے لے۔ لیکن معاشیاتی قیمت کا کام ذرایع میں اس قسم سے تطابق پیدا کرنا ہے کہ

۲۹۹

باب ۱۔ دونوں غایات حاصل ہو جائیں۔ جب ہم کسی غایت کا انتخاب کرتے ہیں۔ یا اس کو رد کر دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ ہماری عادات کے سارے نظام اور ان کی غایات کے مطابق ہوتی ہے یا مخالف۔ اس میں ہم کبھی نئی قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے اور نہ پہلے سے موجود ہونے والی قیمتوں کو پہچانتے ہیں۔ ہم صرف یہ کرتے ہیں کہ اسی وقت کے لیے ان قیمتوں کو جو احتیاج بمطالبۂ تشفی کے قسم کی ہوتی ہیں، مقرر کر لیتے ہیں یا متطابق بنا لیتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ جوں جوں ذات میں نشوونما ہوتا جاتا ہے اس تعین و تطابق کی تثمین میں بھی تغیر ہوتا جاتا ہے۔ اخلاقیاتی تفکر میں ہم قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے بلکہ ان کو ترکیب دیتے ہیں "اخلاقیاتی تجربہ خارجی حقیقت کے نظام کے مسلسل تعمیر کا عمل ہے۔[1] اس میں حسّی ادراک کی دنیا بھی شامل ہوتی ہے جو اخلاقیاتی مقاصد کے حصول میں کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع کی دنیا ہے" اور یہ کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرایع معاشیاتی اقدار ہیں۔

(ب) واقعات اور سائنس کی قیمتیں۔ مذکورۂ بالا بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربۂ حسّی کے جزی واقعات عمل تثمین میں غایات کے ذرایع کا کام دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کی معاشیاتی قیمت ہوتی ہے لیکن یہی بات سائنس کے عام قوانین کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اگر بعض خاص طور پر سخت واقعات ہمارے غایات کے حصول کا ذریعہ نہ بن سکیں تو ہم ان کے متعلق یہ حکم لگاتے ہیں کہ ان پر کسی جبر کے قانون کی حکمرانی ہے جو ہمارے مقاصد کے خلاف ہے۔ ایسے قوانین فطرت کا دریافت کرنا جو ہمارے تجربے کے تعمیات میں سائنس کا ایک عظیم الشان کارنامہ ہے ان سے "تجربہ کردہ وجود کی حیثیتوں" کا اظہار ہوتا ہے اور ان کی وجہ سے حقیقت کے متعلق بصیرت، حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سائنس کے یہ قوانین

---

[1] دیکھو (Studies in Logical Theory) صفحہ ۲۹۹ (یونیورسٹی آف شکاگو پریس)۔

باب قیمت کیوں رکھتے ہیں اور ان کی کیا قیمت ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے نتیجیہ کہتے ہیں کہ یہ قوانین مستقبل کی پیشین گوئی کو ممکن کرتے ہیں لہذا "یہ وہ آلات ہیں جو انسان کو اس کی خواہشات کی تکمیل کے قابل بناتے ہیں" (آلٹو) لہذا سائنس کی قیمتیں فی الحقیقت معاشیاتی قیمتیں ہوتی ہیں۔ سائنس کے قوانین مقاصدِ انسانی کے تحقق کے ذرایع ہیں۔ ۴۰۰

سائنس زندگی کے لیے بنائی گئی ہے، زندگی سائنس کے لیے نہیں۔ سائنس کی قیمت اسی حد تک ہے جس حد تک کہ وہ زندگی کی ضروری احتیاجات کو رفع کرسکتی ہے۔ جس طرح کہ قرونِ وسطیٰ کے مدرسیہ نے سائنٹفک علم کو مذہبی ایمان کے تحت کر دیا، اسی طرح نتیجیت کے فلاسفہ نے ان دنوں سائنٹفک علم کو کردارِ انسانی کے تحت کر دیا ہے۔

(ج) جمالیاتی قیمتیں۔ جیمس ایچ ٹفٹس نے، تمام نتیجیہ سے آگے بڑھ کر جمالیاتی قیمت اور معاشیاتی و اخلاقیاتی قیمتوں کے باہمی تعلق کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ گو اس کا نظریہ اسٹورٹ سے کسی قدر مختلف ہے تاہم یہ اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ دو قسم کے تہیجات میں امتیاز کرتا ہے۔ ایک وہ جو سادہ، یک رنگ ہوتے ہیں اور آسانی کے ساتھ تحلیل ہو جاتے ہیں، دوسرے وہ جو متغیر و پیچیدہ ہوتے ہیں اور جن سے مسلسل تطابق کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو اشیاء کہ ہماری فوری ضرورتوں کو پورا کرتی ہیں ہم انھیں استعمال کرتے ہیں اور پھر ترک کر دیتے ہیں اور یہ ہماری فوری ضرورتوں ہی کی حد تک قیمتی ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری قسم کی اشیاء زیادہ پایدار ہوتی ہیں اور یہ دومرکزہ ہوتی ہیں۔ یعنی ایسی اشیاء ہم پر عمل کرتی ہیں جب ہم ان پر عمل کرتے ہیں۔ یہ معاشری ہستیاں ہوتی ہیں اور ان کے ہمارے درمیانی تعلقات شخصی ہوتے ہیں۔ اشیاء کی معاشیاتی قیمت اور شخصی تعلقات کی اخلاقی قیمت کے درمیان جمالیاتی قیمت ہوتی ہے۔ جمالیاتی اشیاء تقریباً شخصی اشیاء ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ آرٹ کے نتائج ہیں جن میں صناع نے اپنی فکر و احساس کو مجسم کر دیا ہے۔ جمالیاتی شے تفکر یا مجسم معنی کا معروض ہوتی ہے۔ جمالیاتی قیمتیں عمل تشکین میں بعض دفعہ ذرایع

اور بعض دفعہ غایات کی طرح عمل کرتی ہیں، لیکن یہ ہمیشہ اجتماعی ہوتی ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمالیاتی قیمتیں یا تو اخلاقیاتی یا اخلاقی قیمتوں میں تحویل ہوجاتی ہیں نہ کہ معاشیاتی قیمتوں میں۔

سی آئی لیوس، نفتس کے ساتھ اتفاق نہیں کرے گا۔ وہ جمالیاتی قیمت کو اس تشفی کے ساتھ متحد کر دیتا ہے جو کسی معطیہ کے بدیہی تجربے کے ساتھ پیدا ہوتی ہے اس تشفی کو وہ خالص 'عین' (Esthesis) کہتا ہے۔ جب شئے معطیہ کو ویسی ہی سمجھا جاتا ہے جیسی کہ وہ ہے، نہ اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور نہ اس کی کسی طرح توجیہ کی جاتی ہے تو ہمیں عین شئے یا (Esthesis) حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی کو ہم جمالیاتی قیمت کہتے ہیں۔

(د) مذہبی قیمت:۔ مذہبی قیمت کی طرف نتیجیہ کا اختصاصی پہلو یہ ہے کہ وہ اس کا قیمت کی ایک مخصوص نوع کی حیثیت سے انکار کرتے ہیں۔ مذہب تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ اور ان کے ازدیاد کی کوشش کرنے اور ان پر یقین رکھنے کا نام ہے۔ اس معنی کر کے تمام قیمتیں مذہبی قیمتیں بن جاتی ہیں۔ ہمیں کسی مذہبی قیمت کو متقرر کر کے اس کی تلاش نہ کرنی چاہیے۔ ہمیں تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ و ازدیاد کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہی مذہبی قیمت کی عین وماہیت ہے۔ ہم شاید یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی قیمت ایک قسم کی رجائیت کی کیفیت ہے جو عمل تثمین کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ یقین رکھنا کہ یہ عمل قیمت رکھتا ہے اور اس کی غایات قابل حصول ہیں۔ یہی مذہبی قیمت ہے۔

۴۔ نتیجیتی نظریۂ قیمت کے فروعات

اب ہمیں نتیجیتی نظریۂ قیمت سے چند نتائج نکالنے ہیں اور ان کو اس نظریے کے فروعات قرار دینا ہے۔

(۱) سرمدی یا ماورائی اقدار:۔ افلاطون بلکہ اس کے بھی پہلے سے موجودہ

باب ۲ | زمانے تک انسان سرمدی روحانی اقدار کے ایک ماورائے زمان و ماورائے مکان عالم کے وجود یا حقیقت پر یقین رکھتا ہے۔ اہل یونان کے لیے صداقت خیر و جمال ان اقدار کی ایک مخصوص تثلیث ہیں۔ یہ فلاطون کے مکالمات کے مکرر اور متنوع موضوعات ہیں۔ ان تمام صدیوں میں انسان کا ذہن ان پر شیفتہ و فریفتہ رہا ہے۔ لیکن نتیجیہ کے حیاتیاتی نظریۂ قیمت سے یہ لازم آتا ہے کہ سرمدی یا ماورائی اقدار کا وجود ہی نہیں۔ تمام اقدار فانی و گریز پا ہیں۔ وہ ماحول اور ضروریات و احتیاجات کے تطابق کے عمل ہی میں پیدا و فنا ہو جاتی ہیں۔

۴۰۲ | اسپینوزا کا لذت، عزت اور جاہ و ثروت جیسی اچھی مگر فانی چیزوں کو ایک واحد غیر قابل تغیر و مطلق خیر کی تلاش کے بدلے چھوڑ بیٹھنا نتیجیہ کی نگاہ میں ایک کمزوری تھی۔ یہ ڈیوے کے اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے جس کو اوپر نقل کیا گیا۔ اس کے ساتھ اس کے اس قول کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ "جو فلسفۂ ابدیت کی صورت میں پناہ لے کر نسل کی صورت سے بچتا ہے وہ صرف نسلِ ماضی کی ہی صورت کی تحت رکھا جا سکتا ہے"۔

یہ صحیح ہے کہ ولیم جیمس ان ماورائی اقدار کے انکارِ مطلق میں دوسرے نتیجیہ کا پورا ہم زبان نہ تھا۔ وہ ایک ماورائی خدا کے وجود کی ضرورت کو تسلیم کرتا تھا تاکہ یہ خدا انسان کی فلاح معاشری میں مدد کر سکے (گو جیمس اس خدا کو محدود و متناہی سمجھتا تھا)۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ ایسے خدا کے وجود کے ثابت کرنے کے لیے اپنے مشہور "ارادۂ ایمان" والے استدلال میں نتیجیتی طریقے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن ۱۹۰۸ء ہی میں برٹنڈرسل نے اڈنبرا ریویو میں نتیجیت پر ایک مضمون لکھا تھا اور اس میں یہ بتلایا تھا کہ اس قسم کے استدلال میں اور نتیجیت کے بنیادی تصورات میں کیا تضاد پایا جاتا ہے۔ زمانے نے ثابت کیا ہے کہ رسل کا کہنا صحیح تھا۔ معاصر نتیجیت نے ہر ماورائی قیمت اور ماورائی خدا کے ثبوت کے لیے "ارادۂ ایمان" والے استدلال کے استعمال کو قطعاً ترک کر دیا ہے۔ اس نے خدا کے تصور کی نظر ثانی کی ہے اور الٰہیت کی ہر ماورائی حیثیت کو بالکل

باب ۲

حذف کر دیا ہے۔ یا تو خدا کو عملِ تثمین یا فلاحِ معاشری کے ساتھ ایک کر دیا جانا چاہیے یا اس کو بالکل ہی ترک کر دینا چاہیے۔ بعض نتیجیہ خدا کو بالکل ہی چھوڑ دیتے ہیں اور بعض اس کو سارے عملِ تثمین کے ساتھ ایک کر دیتے ہیں۔[1]

(ب) **ماہیت شر:۔** صاف ظاہر ہے کہ شر کا در اصل سلبی ہونا نتیجیت کے نظریۂ تثمیت کا ایک نتیجہ ہے۔ شر کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ غیر تشفی خواہش یا اجتماعی سوء تطابق ہے۔ غیر تشفی خواہش وہی ہے جس کو شر طبیعی کہا جاتا ہے اور اجتماعی سوء تطابق وہی جس کو اخلاقی شر۔ نتیجیہ لئے گناہ کو کوئی سائنٹفک تصور نہیں مانتا ہے اے یوسٹس ہیڈن (A. Eustace Haydon) اس کو "زمانۂ قدیم کا تصور" کہتا ہے۔ شر کا مقابلہ حقیقت کی بنا پر کیا جانا چاہیے۔ اس کو بالکل ترک کر دیا جانا چاہیے۔ اس کی پوری طور پر بیخ کنی کی جانی چاہیے نتیجیہ کے لیے اس روایتی مسئلے کی بجائے کہ "ہمیں شر کے وجود کی ایک کامل خدا سے کس طرح تطبیق کرنی چاہیے؟" یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ "ہمیں شر سے کس طرح نجات حاصل کرنی چاہیے؟"

۳۳

---

[1] رسل کا مضمون اس کی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں بکرر شایع ہوا ہے۔ نتیجیت کے فلسفۂ مذہب کے لیے دیکھو ایڈورڈ اسکریبز ایمس کی کتاب (Religion) (مذہب) اور اے یوسٹس ہیڈن کی کتاب (The Quest of the Ages) ان کے آرا پر میری تنقید دیکھو جو میری کتاب (The God of the Liberal Christian) (ایلیٹن) باب ۴۔۵ میں ملے گی۔

باب (۷)

نتیجیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

ا۔ نتیجیت کی مشکل

۳۴۰ آر بی پیری اپنی کتاب (Present Philosophical Tendencies) (فلسفے کے موجودہ میلانات) میں ہماری توجہ نتیجیت کی ایک مشکل کی طرف منعطف کرتا ہے۔ اسی مشکل کو اے او لوجائے نے ذرا تفصیل کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (Pragmatism Versus the Pragmatist) (نتیجیت نتیجیہ کے خلاف) ہے، پیش کیا ہے۔ اول ہم پیری کا بیان پیش کریں گے اور پھر بتلائیں گے کہ لوجائے نے اس کی کس طرح تکمیل کی ہے۔

نتیجیت بنیادی طور پر ایک فطریتی و حیاتیاتی نظریۂ علم ہے۔ اس کی رو سے ذہن وجود یا فطرت یا (بالفاظِ لیوس) شئے معطیہ کے تابع ہے۔ قوانین جبر کچھ ایسے ہیں کہ ان کے آگے انسان کو سرِ تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ سخت و شدید ماحول ایسا پایا جاتا ہے کہ اس سے زندگی کو تطابق قایم کرنا ہوتا ہے۔ علم میں تغیر ہوتا ہے۔ دنیا کی وہ ساخت جو علم کو پیدا کرتی ہے اور جس میں یہ عمل منتج ہوتا ہے اساسی طور پر ناقابلِ تغیر ہے پھر بھی نتیجیہ اس کے

خلاف یہ اصرار کرتے ہیں کہ خود وجود ساختۂ انسان ہے۔ معین و مقرر واقعات نہیں پائے جاتے۔ توانینِ فطرت ہماری فعلیت تفکری سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہماری تخلیقات ہیں۔ اب یہی نتیجیت کا ایک دائمی تضاد ہے۔ اس سے بچنے کے لیے نتیجیہ کو یا تو ذہنی تصوریت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور فطرت کو بالکل ذہنِ انسانی کی تخلیق سمجھنی چاہیے، یا حقیقت کی طرف رجوع ہونا چاہیے اور اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ فطرت ذہنِ تخلیقی سے مستقل و غیر محتاج ہے۔ اس طرح نتیجیت کی قسمت ہی یہ معلوم ہوتی ہے، جس سے اس کو مفر نہیں کہ وہ فلسفے کے دو عظیم الشان انواع، تصوریت یا حقیقت میں جذب ہو جائے۔ وہ اس قدر بنیادی مسئلے میں مذبذب نہیں رہ سکتی۔

۳۰۵ لوجائے اس استدلال کی تکمیل اس طرح کرتا ہے کہ وہ ڈلوے کی تصانیف سے دو قسم کے اقتباسات کا انتخاب کرتا ہے، ایک سے تو نتیجیت کی تصوریت کا پتا چلتا ہے اور دوسری سے اس کی حقیقت کا۔ دوسری اور بھی ایسی عبارتیں ہیں جن میں ڈلوے علمیاتی ثنویت پر شدید تنقید کرتا ہے جس کی رو سے تصورات کا تعلق ذہنی دنیا سے ہوتا ہے اور واقعات کا تعلق غیر ذہنی دنیا سے اور بھی ایسی عبارتیں ملتی ہیں جہاں وہ اپنے بیانات کی تصوری توجیہ کا انکار کرتا ہے، اور بعض جگہ اتنی ہی قوت سے وہ حقیقتی توجیہ کا انکار کرتا ہے۔ ان مختلف قسموں کی عبارتوں کی روشنی میں ہمیں آخر کس نتیجے پر پہنچنا چاہیے؟ ڈلوے کا حقیقی نقطۂ نظر کیا ہے؟ لوجائے کا خیال ہے کہ اس کا پتا لگانا ناممکن ہے اور وہ نتیجیت کی اس غرض سے از سرِ نو تعبیر کرنا چاہتا ہے کہ اس میں جو باطنی تضاد پایا جاتا ہے اس کو ظاہر کیا جائے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اپنے دماغ سے ایک نئے نظریے کو ایجاد کریں گے اور اس کا نام نتیجیت رکھیں گے۔ ہم ہر حالت میں انھی اصول سے استدلال کریں گے جن کو اس مسلک کے مصنفین مانتے ہیں اور ان پر اصرار کرتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ اصول بعض دوسرے اصول کے متناقض ہیں یا کم از کم استدلال کی بعض صورتوں یا چند مخصوص نتیجوں کے مخالف ہیں جن کو بھی

باب ۶

مصنفین پیش کیا کرتے ہیں نتیجیہ کی نتیجیت میں، ہمیں ایک عمیق باطنی تنازع نظر آئے گا، باطنی منطقی محرکات کا ایک تضاد، جس سے وہ تمام ابہامات و تناقضات فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں جو ہم نے ان کے بیانات میں دیکھے ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ یہ تنازع ناقابل مصالحت ہے؛ دو متضاد و متخالف اصولوں میں کسی ایک کو چھوڑنا ہی پڑتا ہے۔ اور ہم پائیں گے کہ اس امر کو ماننے کے لیے ہمارے یہاں دلایل موجود ہیں کہ ان اصولوں میں سے ایک نہ صرف واقعتہً صحیح ہے بلکہ ایک خاص معین معنی میں زیادہ اساسی اور ممیز طور پر نتیجیت پر مبنی ہے۔[1]"

اس طرح پیری، جو جدید حقیقیت کا قایل ہے اور لوجائے، جو حقیقیت انتقادی کا حامی ہے، دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نتیجیت کے قلب ہی میں بعض ایسے بنیادی اصول پائے جاتے ہیں جو لاعلاج طور پر متناقض ہیں۔ تاہم یہ اصول فلسفے کے لیے ضروری ہیں۔ نقاد کا خیال ہے کہ نتیجیت میں اس قسم کے باطنی و عمیق تناقضات کی موجودگی بالآخر اس کی تحلیل و تشعیث کا باعث ہو گی۔ وہ فلسفے کی ایک جدا و ممیز نوع کی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور اس کے تصوری اعتقادات بالآخر تصوریت میں جذب ہو جائیں گے اور حقیقیتی تعلیمات حقیقیت میں۔

۳۰۶

۲۔ علم کو عمل کا تابع کرنا

نتیجیت پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ ہماری تمام احتیاجات کو عملی قرار دیتی ہے اور فکر کے وجود کو محض عمل کے لیے مانتی ہے۔ چنانچہ

---

[1] دیکھو (Essays in Critical Realism) مضامین حقیقیت انتقادی صفحہ ۶۳ (میکملن) ایڈیشن ڈیورنٹ ڈریک

ایلیوٹا لکھتا ہے "اینگلو امریکن نتیجیت کی ساری کوششیں کہ تفاعل علمی کو تفاعل عملی ہیں، اور علم کو عمل میں تحویل کر دیا جائے اس غیر متعصب شخص کی نظروں میں بیہودہ معلوم ہوئے بغیر رہ نہیں سکتیں جو ان دونوں تفاعلات کی خصوصیات وغیرہ کی تحلیل کرتا ہے۔"[1] مانٹیگیو نے بھی نتیجیت پر یہی اعتراض کیا اور اپنی تنقیدات ڈیوے کو دکھلائیں۔ ڈیوے نے انکار کیا کہ وہ اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ تمام احتیاجات عملی ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ وہ صرف یہ سکھلانا چاہتا ہے کہ کوئی حاجت بغیر عمل کے تشفی نہیں پا سکتی۔ ابتدائً ساری انسانی احتیاجات عملی تھیں لیکن بعد میں متمدن زندگی میں دوسری قسم کی ضروریات بھی پیدا ہوئیں۔ مثلاً انسان میں جمالیاتی، حکیمانہ اور اخلاقی احتیاجات بھی موجود ہیں جو دراصل عملی نہیں۔ تاہم ان کی تشفی کے لیے عمل کی ضرورت ہے۔ ڈیوے نے اس امر سے بھی انکار کیا کہ اس نے کبھی بھی یہ کہا ہے کہ فکر عمل ہی کی خاطر وجود رکھتی ہے۔ جو کچھ اس نے کہا وہ یہ تھا کہ فعلیت عمل وتوفی کا ایک حصہ ہے جس کی وجہ سے ہم فوری اور غیر عملی نتائج تک پہنچتے ہیں۔ جو ترمیم کہ ڈیوے ان الزامات میں کرتا ہے وہ دلچسپ ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان الزامات کی اہمیت سے واقف ہے[2] مانٹیگیو نے ڈیوے کے جوابات اور اپنی تنقیدات، دونوں کو شایع کر دیا اور یہ بتلایا کہ وہ ان الزامات کو عام نتیجیت کے متعلق صحیح سمجھتا ہے، لیکن جہاں تک کہ ڈیوے کی آلاتیت کا تعلق ہے وہ ڈیوے کے مستثنیات کو تسلیم کرتا ہے۔

گو علم میں فعلیت موجود ہے تاہم ایلیوٹا ان بنیادی اختلافات پر زور دینے میں بیشک حق بجانب ہے جن کو نتیجیہ نے تسلیم نہیں کیا ہے اور جو

---

[1] پروفیسر ایلیوٹا: The Idealistic Reaction against Science) رسائنس کے خلاف تصوریتی ردعمل)۔ انگریزی ترجمہ از اگنس میک کاسکل صفحہ ۱۸۵ (میکملن اینڈ کو لمٹیڈ)۔

[2] دیکھو ڈبلیو۔ پی۔ مانٹیگیو کی کتاب (The Ways of Knowing) (طرق علم) صفحہ ۱۵۴ و مابعد (نوٹ)۔

"علمی یا قوفی عمل" "فنی عمل" اور "علمی فعلیت" میں پائے جاتے ہیں۔ فعلیت کی پہلی قسم میں ہماری مخالفت ایک ایسی شئے سے ہوتی ہے جو ایک مستقل و غیر محتاج حقیقت رکھتی ہے اور جو ہماری آرزوؤں کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کرتی۔ ہماری فعلیت بھی حقیقت کے اجزائے عالمہ میں سے ایک جز ہوگی لیکن صرف وہی ایک جز نہیں۔ تمام فعلیتوں کو "علمی فعلیت" میں تحویل کرنا جہاں ہم اس شئے کی تعبیر کرتے ہیں جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے، مخالفت کے اس عنصر کو نظر انداز کرنا ہے جو ہمیں وقوفی عمل میں ملتا ہے۔ "نتیجیت جو کورانہ اور تحکمانہ طریقے سے حیات ذہنی کی حیاتیاتی ہدایت و معنی کو تسلیم کر لیتی ہے، جب انتخاب فطری کے مفروضۂ سابقہ یعنی خارجی طبیعی نظام کا انکار کرتی ہے تو خود اپنے اصول موضوعہ کی تکذیب پر جا کر ختم ہوتی ہے"۔ (صفحہ ۱۸۷)۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجیہ کو اپنے اس فعل سے انکار ہے۔ لیکن اگر وہ ایک مستقل و غیر محتاج حقیقی خارجی طبیعی نظام کو تسلیم کر لیں تو پھر انھیں دنیا کی تعمیر نو کے عدم امکان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ہم دنیا کی صرف ایک حد تک ترمیم کر سکتے ہیں۔ بالآخر ہمیں اس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ اضافات کے خارجی نمونے میں ہم ہرگز تغیر نہیں پیدا کر سکتے۔ مثلاً اگر ہم پارے کو مقیاس الحرارت میں حرارت کے بڑھنے پر چڑھتا دیکھیں، تو ہم خیال کی حد تک جو ترمیم کرنا چاہیں کر سکتے ہیں، مثلاً ہم خیال کر سکتے ہیں کہ ان دو میں سے ایک تو بڑھ رہا ہے دوسرا نہیں یا ایک بڑھ رہا ہے اور دوسرا کم ہو رہا ہے۔ یہ صرف واقعات کی ذہنی اضافتوں ہی کو بدل دیتا ہے۔ خارجی طبیعی اضافات وہی رہتی ہیں۔ لیکن عملی فعلیت کی اس طرح تحدید نہیں ہوتی۔ یہ اشیاء کی طبیعی ساخت میں ترمیم کرتی ہے۔ لہذا گو ہم ڈیوے کے بیان کو تسلیم کر لیں اور یہ مانیں کہ فعلیت علم میں موجود ہوتی ہے پھر بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ علمی فعلیت نہیں۔ علمی فعلیت بے مثل ہوتی ہے۔ اور کسی شئے کی علمی اضافت عملی اضافت کی تابع ہرگز نہیں کی جا سکتی۔

باب

۳ نتیجیت کے نظریۂ علم پر تنقید

نتیجیت کے کسی حصے پر اس قدر سخت تنقید نہیں ہوئی ہے جس قدر کہ اس کے نظریۂ صداقت پر۔ جب جیمس نے اس کو ابتداء میں پیش کیا تو اس کے خلاف احتجاج کا ایک طوفان اُٹھا۔ تصوریہ اور حقیقیہ نے اس پر اعتراضات کی بوچھار کرنے میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کی۔

۳۰۸

(۱) جیمس کے نظریۂ صداقت پر مور کی تنقید:۔ جی ای مور نے اپنی کتاب (Philosophical Studies) (فلسفیانہ مضامین) میں اپنا وہ مضمون شایع کیا ہے جس کا عنوان "جیمس کی نتیجیت" ہے جس میں اس نے جیمس کے نظریۂ صداقت پر سخت تنقید کی ہے۔ جیمس کے تین اساسی دعوے ہیں (۱) صداقت افادیت سے مربوط ہے (۲) صداقت کسی معنی میں "تغیر پذیر" ہے اور (۳) صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔

مور پہلے دعوے کی تحلیل چار مزید دعووں میں کرتا ہے: (۱) ہم اپنے تمام صحیح تصورات کی تصدیق کر سکتے ہیں، (۲) ہمارے وہ تمام تصورات جن کی ہم تصدیق کر سکتے ہیں صحیح ہوتے ہیں (۳) ہمارے سارے صحیح تصورات فائدہ بخش تصورات ہوتے ہیں (۴) ہمارے سارے تصورات جو فائدہ بخش ہیں صحیح بھی ہیں۔ مور اب ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جو پہلے دعوے کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً ہم اکثر اس یقین کی تصدیق نہیں کر سکتے کہ ہم نے خط میں کچھ لکھا ہے گو یہ یقین صحیح کیوں نہ ہو، کیونکہ بہت سارے خطوط ضایع کر دیے جاتے ہیں۔ مورخین کو ایسے بہت سارے تصورات سے سابقہ پڑتا ہے جن کی وہ تصدیق نہیں کر سکتے کیونکہ ضروری حوالے مفقود

باب

ہوتے ہیں۔ مور دوسرے دعوے کو ماننے تیار ہے، لیکن تیسرے پر مخالف مثالیں دے کر حملہ کرتا ہے۔ مثلاً بہت سارے صحیح تصورات، حتیٰ کہ ایسے تصورات بھی جیسے ۲+۲=۴، صرف بعض موقعوں پر مفید ہوتے ہیں۔ لیکن یہ اس وقت بھی صحیح ہوتے ہیں جب یہ سدِ راہ و مزاحم ہوتے ہیں۔ انسان اپنی غلطیوں پر جما رہتا ہے جب اس کے لیے ایسا کرنا مفید نہیں ہوتا، گو اس کی غلطیاں واقعی ہوتی ہیں۔ اس کا اگر یہ جواب دیا جائے کہ ہر صحیح تصور کم از کم ایک مرتبہ مفید ہوتا ہے، تو مور ایسے تصورات کی مثالیں پیش کرتا ہے جو ایک ہی مرتبہ ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر بھی مفید نہیں ہوتے۔ مثلاً گنجفے کے کسی پتے پر کے نشانات کا گننا کوئی فائدہ نہیں رکھتا تاہم اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم ان کی تعداد سے واقف ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ذہن ہمیشہ ایسی جزئیات کو نوٹ کرتا جاتا ہے جن کا ہم کبھی استعمال نہیں کر سکتے۔ چوتھے دعوے کو لے کر کہ ہمارے تمام فائدہ بخش تصورات صحیح ہوتے ہیں، مور ان دروغ بافیوں کی مثال پیش کرتا ہے جو زمانۂ جنگ میں صحیح ہوتی ہیں لیکن جو درحقیقت صحیح نہیں۔ غلط تصورات اور کاذب اختراعات بحیثیت مجموعی اور بالآخر بہت مفید ہوتے ہیں۔

اس کے بعد مور اپنی توجہ اس عام قضیے کی طرف منعطف کرتا ہے کہ صداقت قابلِ تغیر ہے، اور اس کی توجیہ اس طرح کرتا ہے کہ تصور ایک وقت میں صحیح ہوتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ کیا یہ ممکن ہے؟ مور کہتا ہے کہ نہیں، یہ ایک بدیہی چیز ہے کہ اگر کوئی تصور ایک مرتبہ صحیح ہو تو ہمیشہ صحیح ہوگا۔ اگر یہ بات صحیح ہے کہ میں اس کمرے میں ہوں، اور اگر ہم اس سے یہ مراد لیں کہ "میرا اس کمرے میں ہونا اس مخصوص وقت سے تعلق رکھتا ہے" تو مجھے یہ ایک بدیہی امر معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس تعلق کو زمانۂ ماضی میں سوچا تھا اس نے صحیح طور پر فکر کی تھی اور جو بھی اس کو آیندہ سوچے گا وہ صحیح طور پر فکر کرے گا" (صفحہ ۱۳۸) یہ کم از کم ایک ایسے بنیادی معنی ہیں جن کی رو سے صداقت قابلِ تغیر نہیں۔

۳۰۹

باب

جیمس کے اس دعوے کے متعلق کہ ہماری صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں مور کہتا ہے کہ اس سے نہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ ہم اپنے تیقنات کو گھڑتے ہیں بلکہ یہ بھی کہ ہم انھیں صحیح یا غلط بناتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے تیقنات گھڑتے ہیں۔ لیکن کیا ہم انھیں صحیح بھی بناتے ہیں؟ ان میں سے بعض کو ہم صحیح بنا سکتے ہیں، یعنی ان تیقنات کو جن کا تعلق ان اعمال سے ہوتا ہے جو ہمارے حیطۂ امکان یا قدرت میں ہیں۔ مثلاً اگر کسی کو یہ یقین ہے کہ فلاں شخص کچھ کرے گا، جیسے، ایک کتاب لکھے گا، اگر وہ لکھ لے تو اس نے اپنے دوست کے یقین کو صحیح بنایا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اپنے تمام تیقنات کو صحیح بناتے ہیں ہمیں اس قسم کی بیہودگیوں میں مبتلا کرے گا کہ گویا انقلاب فرانس میں ہمارا ہاتھ تھا، یا اہرام مصری کی تعمیر میں، یا کوہ آلپس کی تخلیق میں۔ ہم ان چیزوں کی حقیقت پر یقین کرتے ہیں لیکن ہم ان تیقنات کو صحیح نہیں بناتے۔

(ب) جیمس کے نظریۂ صداقت پر رائس کی تنقید:۔

رائس اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان خطا و صداقت (Error and truth) تھا اور جو ہیسٹنگس کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں شایع ہوا، نتیجیت کے نظریۂ صداقت میں ایک دلچسپ مشکل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نظریے کے صحیح ہونے کے لیے ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ تصور ابتدا سے لے کر اس وقت تک جب کہ عملی نتائج سے اس کی تصدیق ہوتی ہے وہی ایک معنی رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے اکثر ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ کسی تصور کے کامل نتائج پیدا ہونے کے لیے کافی عرصہ لگتا ہے۔ یہ چیز سائنٹفک تصورات کے متعلق خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے۔ مکان اور تجاذب کے متعلق نیوٹن کے تصورات اب بھی زیر تصدیق ہیں کیونکہ انسٹاین کے نظریات اضافیت کے سلسلے میں ان پر اختبارات ہو رہے ہیں۔ ان اختبارات کے نتائج کو نیوٹن کے تصور کے نتائج کا ایک حصہ قرار دینا چاہیے

۴۱۰

باب

ہم اس افتراض کی کس طرح تصدیق کر سکتے ہیں کہ نیوٹن کے مکان کا تصور وہی ہے جو انشائن کا تصور نیوٹنی مکان کے متعلق ہے؟ "کوئی شخص اپنی ذات میں یا کسی وقت میں کل اور آج کے، اپنے اور دوسرے شخص کے نیوٹن اور بعد میں آنے والے محققین فطرت کے، (جنھوں نے اپنے یقین کے مطابق نیوٹن کے تصورات کا امتحان کیا ہے) تصورات، معنی اور توقعات کی عینیت کا تجربہ نہیں کر سکتا۔ لہذا ہر مخصوص حالت میں ہم شبہہ کر سکتے ہیں کہ آیا جس تصور کی کل تشکیل ہوئی تھی وہ آج بھی وہی معنی رکھتا ہے جس کی اب تحقیق ہو رہی ہے، آیا دو آدمی ایک مفروضے سے، جس کی تحقیق کی وہ کوشش کر رہے ہیں، وہی معنی مراد لیتے ہیں وغیرہ وغیرہ"۔ (رسل)

لیکن اس کا صحیح ہونا ضروری ہے ورنہ تمام نتیجیت کا نظریہ بے معنی ہو جائے گا۔ تاہم یہ اگر صحیح ہو تو اس سے ایک ایسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے جو نتائج و عواقب کے ساتھ عینیت میں ایک نہیں۔ کوئی شخص ایسی صداقت کی تحقیق نہیں کر سکتا، اور اگر یہ صحیح ہو، جیسا کہ اس کو صحیح ہونا ہی چاہیے تاکہ نتیجیت کے نظریۂ صداقت کو صحیح مانا جائے، تو پھر اس کی صحیح ہونے کی وجہ نتائج کے علاوہ کوئی اور شے ہوگی۔ لہذا نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے بیان ہی میں ایک ایسا مفروضہ شامل ہے جس کی صداقت کا تعین اس نظریے سے نہیں ہو سکتا۔ اس نظریے کی بنیاد وہ مفروضہ ہے جس کی صداقت نتیجیت کی رو سے وہ نہیں جو صداقت کو ہونا چاہیے۔

(ج) پس بینی اور ماضی پر اثر کرنے والے تصدیقات:۔

لوجائے نتیجیت پر یہ الزام عائد کرتا ہے کہ یہ پس بینی کو ناممکن بناتی ہے۔ وہ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کیوں پس بینی "نتیجیت کے نظریۂ صداقت کی گویا سنڈریلا ہے" تین دلایل پیش کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہاں ان دلایل کو بیان کیا جائے، لیکن پس بینی کے امکان کا یہاں جو انکار کیا جا رہا ہے اس کو فہم عام کے لیے ایک "عجیب و غریب استبعاد" کہنے میں لوجائے

۳۱۱

ایک مشہور و معروف [illegible]

باب

بیشک صحیح ہے۔ لوجائے کو بس بینی ہیں اس فرد کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر دلچسپی ہے جس کا حافظہ ماضی کے علم کا سرچشمہ ہے، لیکن وہ "تجربی علم کے مدونہ نتائج" کا بھی ذکر کرتا ہے جو ایک گزشتہ حادثے کے متعلق (جو فرد کے شخصی تجربے سے باہر ہوتا ہے) پس بیں حکم لگانے کے لیے صحیح اساس فراہم کرتے ہیں۔ لوجائے کا استدلال یہ ہے کہ نتیجیہ کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ماضی کے متعلق علم (خاص حدود کے اندر) مستقبل کی پیشین گوئی کے مساوی ہے؛ لیکن جیسا کہ ہیوم نے صحیح طور پر بتلایا ہے، یہ ایسا یقین ہے جو خود کسی تجربی تصدیق کے قابل نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ لوجائے نے نتیجیہ کے نظریۂ صداقت کی رو سے ایک نہایت اہم نکتہ پیدا کیا ہے۔

لیکن وہ جیمس کے اس صریح و واضح بیان کا لحاظ نہیں کرتا کہ "وہ نئے تجربات پس بیں احکام کی طرف رہبری کرتے ہیں جو فعل ماضی کا استعمال کرتے ہیں" اور "جو کچھ یہ احکام یا تصدیقات بیان کرتے ہیں وہ صحیح تھا گو گزشتہ زمانے کے کسی مفکر کی اس تک رہبری نہیں کی گئی تھی"[۱]۔ تھوڑی دور آگے چل کر جیمس کہتا ہے: "ایک بالقوی بہتر صداقت کا یہ تنظیمی تعقل، جس کا بعد میں استحکام عمل میں آنے والا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ کسی روز اس کا استحکام بالکلیہ عمل میں آئے، اور جو گزشتہ کے متعلق قانون وضع کرنے کی قوت رکھتا ہے، تمام نتیجیتی تعقلات کی طرح حقیقی واقعے اور مستقبل کی طرف متوجہ ہوتا ہے"[۲]۔ لوجائے کی تنقید خصوصیت کے ساتھ ڈیوے کی آلاتیت پر تھی، تاہم اس تنقید کی روشنی میں ہم جیمس کے ان بیانات کے متعلق کیا رائے قائم کریں؟ کیا جیمس کا نظریۂ صداقت ماضی پر اثر کرنے والے احکام کو ممکن ثابت کرتا ہے اور اس کے برخلاف ڈیوے کے نظریے سے یہ ممکن نہیں؟ کیا جیمس کو فہم عام کے ساتھ وفاشعاری کے خیال نے تو اس بات کے کہنے پر مجبور نہیں کیا

[۱]۔ ایضاً صفحہ ۲۰۔

[۲]۔ نتیجیت صفحہ ۲۲۲ اور صفحہ ۲۲۴۔

باب

جو درحقیقت نظریۂ نتیجیت کے خلاف ہے؟ میری رائے میں ثانی الذکر صورت ہی صحیح ہے۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کا لگانا اس تصور کے مطابق نہیں جس کی رو سے صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو کسی تصور سے مستقبل میں پیدا ہوتے ہیں۔

تاہم کس کو اس امر سے انکار ہوسکتا ہے کہ سائنٹفک احکام اس معنی میں ماضی پر اثر کرنے والے ہوتے ہیں کہ یہ ان انفرادی مثالوں کے متعلق صحیح ہوتے ہیں جو انسانی دریافت سے بہت قبل موجود تھیں؟ کون شک کرسکتا ہے کہ زمین اس روز بھی آفتاب کے اطراف گردش کررہی تھی جب کہ کہا جاتا ہے کہ جوشوا نے آفتاب کو ساکن کردیا تھا، گو یہ واقعہ کوپرنیکس کے اس اکتشاف کے صدہا سال قبل ظہور پذیر ہوا کہ آفتاب نظامِ شمسی کے مرکز میں ہے؟ کون شک کرسکتا ہے کہ یہ قضیہ کہ "سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کرتا تھا" ایک صحیح قول تھا جب سقراط زندہ تھا اور اس نے زہر کا پیالا پیا تھا، گو کہ ہاروے کے دوران خون کا اکتشاف سنہ ۱۶۲۰ء سے قبل نہ ہوا تھا؟ لیکن اگر صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو تصور کے بعد وقوع پذیر ہوتے ہیں، تو کوئی حکم کسی مفکر کے اس تک پہنچنے کے پہلے کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ مارس کہتا ہے کہ یہ پیشین گوئیاں صحیح ہوئی ہوتیں اگر مناسب طبیعی شرائط کا وجود ہوتا اور کوئی مشاہدہ کرنے والا بھی ہوتا۔ لیکن سقراط کے معاملے میں یہ دونوں ضروریات پوری ہوتی ہیں۔ یقیناً فلاطون کو ایک قابل مشاہد قرار دیا جاسکتا ہے۔ تاہم اس کو یہ معلوم نہ تھا کہ سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کررہا تھا۔ فلاطون نے سقراط کے جسم پر زہر کے اثرات کے متعلق جو بات کہی ہے کہ سقراط اس وقت تک چلتا رہا جب تک کہ اس کے پیر سن ہوگئے، پھر وہ بیٹھ گیا، اس سے ہمیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوران خون ہی کی وجہ سے زہر اس کے جسم میں سرایت کرگیا۔ لیکن فلاطون اور دوسرے لوگ جو سقراط کی موت کے وقت موجود تھے اس امر سے واقف نہ تھے۔" تاہم یہ چیز اس وقت

۳۱۴

باب

صحیح ضرور تھی، ان نتائج کے قبل ہی صحیح تھی جن کے ذریعے ہار وے اپنے اس نظریے کو ثابت کرتا تھا کہ خون انسان کے جسم میں گردش کرتا ہے۔ لہٰذا ایسے نظریے کی صداقت کو ان نتائج یا اثرات کے ساتھ ایک نہیں کیا جاسکتا جو تصور سے پیدا ہوتے ہیں، یا بالفاظ جیمس ان کی تصدیق و تثبیت سے متحد نہیں کیا جاسکتا۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کی ایسی زبردست شہادت موجود ہے کہ صرف یہی نتیجیت کے نظریۂ صداقت کی ابطال کے لیے کافی ہیں۔

۴۔ اقدار کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں شمار کرنا

ہاکنگ نے اپنے اوستادانہ مضمون میں جس کا عنوان The Illicit Naturalizing of Religion) (مذہب کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں داخل کرنا) ہے اس اصلی سقم کو بتلایا ہے جو مذہبی اقدار و یقینات کی نتیجیتی توجیہ میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا استدلال تمام ماورائی اقدار یعنی فن، سائنس، اخلاق و نیز مذہبی اقدار کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ نتیجیت اپنے حیاتیاتی نظریۂ علم کی وجہ سے فوق الدنیا اقدار کے وجود ہی کے انکار پر مجبور ہے۔ فرض کرو کہ یہ تسلیم کرلیا گیا کہ افراد انسانی کی ایک حیاتیاتی ساخت ہے جس میں وہ حیوانات کے شریک ہیں۔ فرض کرو کہ یہ بھی تسلیم کرلیا گیا کہ انسان اپنے حیاتیاتی تفاعل میں دوسرے حیوانات سے اس قدر زیادہ پیچیدہ ہوگیا ہے کہ وہ تمدن کو اور ان تمام اقدار کو خلق کرنے کے قابل ہے جو اعلیٰ ترین تمدن کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ امر بھی تسلیم ہے کہ ہمارے تمدنی اقدار صدہا سال کے حیاتیاتی و اجتماعی ارتقا کا نتیجہ ہیں اور اس حد تک زمین سے تعلق رکھتے ہیں

۳۱۳

باب

اور نما کی نژاد ہیں۔ تاہم کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ محض انسانی ہیں اور بالکلیہ انسان کے بنائے ہوئے ہیں؟ کسی طرح نہیں۔ اب بھی اس امر کا امکان باقی رہتا ہے کہ کسی ماورائی روحانی ہستی کو اس عمل تاریخ سے اس قدر دلچسپی تھی کہ اس نے اس کو ان اقدار کے تحقق کے لیے استعمال کیا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ اعلیٰ تمدنی اقدار اپنی ماہیت میں بالکل حیاتیاتی ہیں؟ کون جانتا ہے کہ ان اقدار کی عزت غیر حیاتیاتی موجودات کے نزدیک نہیں؟ تاہم نیتجیت اپنے نظریے کی رو سے ایسی چیز کہنے پر مجبور ہے جس کو وہ ثابت نہیں کر سکتی۔ وہ ماورائی اقدار کے وجود کا تحکمانہ طور پر انکار کرتی ہے۔ وہ قیمت کی دنیا کو زمین اور اس کے مخلوقات تک محدود کرتی ہے۔ وہ کسی ایسی حقیقت سے واقف نہیں جو انسان سے اجنبی ہو اور غیر انسانی ہو۔ اس کا اعلیٰ ترین قاطیغوریہ انسانی معنی میں وجودِ اجتماعی ہے۔ ہم یہاں پیری کے انبومرکزی حالت والے مغالطے کا خیال رکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ نیتجیت اجتماع مرکزی حالت سے یہ استدلال کرتی ہے کہ ماورائی اقدار کا وجود نہیں۔ ہم بحیثیت انسان ہونے کے جانتے ہیں کہ ہم اس نظام اجتماعی کا ایک حصہ ہیں جو کرۂ ارض کے کروڑہا سال کے حیاتیاتی وتمدنی ارتقا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا ہمارے سارے اقدار بالکل اسی عمل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ واقعہ کہ ان اقدار کو ہم نے بالکل اسی عمل میں حاصل کیا ہے اس امر کا ثبوت نہیں کہ یہ اس عمل کی حیاتیاتی واجتماعی ماہیت میں حصہ رکھتے ہیں۔ یہ کہنا کہ یہ اس میں حصہ رکھتے ہیں ان کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں داخل کر دینا ہے۔ یہ خیال نتیجہ ہے ہماری "اجتماعی مرکزی حالت" کا۔ تصوریت کی یہ رائے کہ سارا ارتقائی عمل اسی حد تک معنی رکھتا ہے جس حد تک کہ وہ اخلاقی اور روحانی شخصیتوں کی تخلیق میں اور ان کو ساری کائنات کی بسنے والی اخلاقی روحانی ہستیوں کے ساتھ متحد کرنے میں کامیاب ہوتا ہے — یہ رائے بیشک پسندیدہ نظر آتی ہے اگر ہم اپنے تفکر میں اجتماعی مرکزی حالت سے محدود ہو جانے پر راضی نہ ہوں بحیثیت فلسفۂ نیتجیت۔ کے اصلی سائنس کو پھر نیٹشے کے الفاظ استعمال کرکے

۳۱۴

ہم یوں ادا کر سکتے ہیں کہ ذہنیت ہر چیز کو بالکل انسانی قرار دینے پر اصرار کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر انسانی حقایق کا وجود پایا جاتا ہے اور وہ افراد انسانی کے ساتھ تعلق قایم کرتے ہیں اور ربط رکھتے ہیں۔ ہمیں کبھی اس امر کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ انسانی درجے کے ادھر حقیقت کا ایک اور درجہ ہو سکتا ہے جو انسانی درجے کو معنی بخشتا ہے۔

۵۔ ذہنیت کی غیر عملیت

آخر میں یہ چیز نہایت مستبعد معلوم ہوگی کہ باوجود عملیت پر اس قدر اصرار کے ذہنیت ایک عمیق معنی میں غیر عملی ہے۔ مساعی انسانی کو ان چیزوں کے حصول کی حد تک محدود کرنے کی وجہ سے جو حیاتیاتی و اجتماعی ارتقائی عمل سے تعلق رکھتی ہیں وہ زندگی کی ایک عمیق و منطقی محبت و شغف کو منقطع کر دیتی ہے۔ اگر یہ فلسفہ صحیح ہے تو پھر اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ دنیا نے اپنے بہت سارے ابرار و اطہار کو دھوکا دیا جن کی نگاہوں میں اقدار کی دنیا، جو اس ارضی حدود سے ماوراء ہے، ایک ازلی حقیقت رکھتی تھی۔ انھوں نے دنیا کی طرف سے منھ پھیر لیا اور ایک ایسے شہر کی تلاش کی جس کا صانع و خالق خدا ہے۔ اور وہ ہم سے کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کو پایا اور ہم ان کی محنت سیرت سے یہ پاتے ہیں کہ اس اکتشاف نے ان کی قوتوں کو بہت زیادہ بڑھا دیا اور ساتھ ساتھ اس سے انھیں ایک باطنی اطمینان و خارجی سکون نصیب ہوا۔ کیا یہ دھوکے میں تھے؟ کیا دنیا نے اپنے اولیا و حکما کو فریب میں مبتلا کیا تھا؟ کیا حقیقت میں اُم المسایل کا حل کرنا ناممکن ہے۔ کیا یہ ناممکن ہے کہ حیات کے انتہائی معنی کے متعلق بصیرت حاصل کی جائے؟ کیا ہمیں سرمدیت کی تمنا کو ایک کمزوری قرار دینا چاہیے اور اس کو اپنے

باب

۳۱۵

سینے سے اکھاڑ کر پھینک دینا چاہیئے؟ اس صورت میں ہمارے سارے مساعی کا انتہائی محرک ہی غائب ہو جائے گا۔ وہ اساسی اصول موضوعہ جس پر سارے تفلسف کی بنیاد قائم ہے باطل ہو جائے گا؟ اور بالآخر نتیجیت کو اسولڈ اسپنگلر کے ساتھ اتفاق کرنا پڑے گا کہ "موجودہ اور آیندہ زمانے کے ایک حقیقی فلسفے کا امکان ہی زیر بحث ہے"، اور یہ بہتر ہو گا کہ "ہم بلادِ مستعمرہ کے متوطن ہو جائیں یا انجینیر بن جائیں یا کسی ایسی چیز میں لگ جائیں جو صحیح اور حقیقی ہو بہ نسبت اس کے کہ پھر انھیں خشک و قدیم مسایل پر اس بہانے سے غور کرنے لگیں کہ "یہ فلسفیانہ فکر کی ایک جدید موج ہیں"۔ نتیجیت کی ادبیات میں اس امر کی حقیقی شہادت موجود ہے کہ عملی فعلیتیں اور معاشری اصلاحات ہی نہایت اہم سمجھی گئی ہیں لیکن جب یہ نقطۂ نظر اختیار کیا جائے تو فلسفہ کی جڑیں خشک ہونے لگتی ہیں۔ مانٹیگیو فلسفے کے طلبار کے ایک جدید طبقے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو فلسفے کے کلاسکل ادب کو پڑھتا ہے لیکن چونکہ اس کے سمجھنے کے لیے اس کے ہاں نہ علم ہوتا ہے اور نہ ذکاوت لہذا نہایت چین و آرام کے ساتھ نتیجیت کی طرف پلٹ جاتا ہے "اگر سوائے انسانی اغراض و تیقنات کے کوئی خارجی حقیقت نہ ہو تو پھر فلسفے کے روایتی مسایل پر سر پھوڑنا بالکل غیر ضروری نظر آتا ہے۔ اس طرح کوتاہ نظر جاہلوں کو ترغیب ہوگی کہ وہ اپنی نا اہلیت کو یہ کہہ کر پردے میں چھپائیں کہ جو گتھیاں ان سے حل نہ ہو سکیں وہ در اصل "غیر حقیقی" فرسودہ "جدلیاتی" باریکیاں تھیں جن میں ایک عملی شخص اس عملی زمانے میں ہرگز اپنے آپ کو مبتلا نہیں کر سکتا اس لومڑی کی طرح جس کا قصہ مشہور ہے، اگر ہمیں انگور نہ ملیں تو ہم یہ کہہ کر اپنی عزت بچاتے ہیں کہ انگور کھٹے ہیں[1] جس حد تک کہ نتیجیت کی یہ توجیہ اور اس کا یہ استعمال ہو سکتا ہے وہ عمیق ترین معنی کے لحاظ سے غیر علمی اور فلسفے کی طرف یہ پہلو بغیر فلسفے کو تباہ کرنے کے عام طور پر اختیار نہیں کیا جا سکتا۔

[1] ایضاً کتاب محولۂ بالا صفحہ ۱۶۷۔ اوپر کے بند میں اسپنگلر کا جو اقتباس دیا گیا ہے وہ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) سے لیا گیا ہے صفحہ ۲۲۰۔ دیکھو نیچے جو بحث اسپنگلر پر کی گئی ہے۔ ص۔

حصہ پنجم
دیگر اقسام

باب (۱)

اقسامِ فلسفہ جو زیادہ تر تصوریتی ہیں

۱۔ تصوریت جدید

۳۱۹ حصۂ دوم باب اول میں ہم عصر تصوریت کا اصطفاف کرتے وقت بنی ڈیٹو کروچے اور گیو وانی جینٹیلی کی تصوریت کا ذکر ہوا تھا جو اٹلی میں رائج ہے۔ بوسانکوٹ اور دوسروں نے اس کو تصوریتِ جدید کہا ہے اور چونکہ یہ تصوریت کی دوسری صورتوں سے کسی قدر علٰحدہ ہے۔ اور حصۂ دوم میں اس پر عملاً کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی، لہٰذا اس کا مختصر خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

تصوریت جدید کی تکمیل ہیگلی اساس پر ہوئی ہے اور ہیگلیتِ جدید کی دوسری صورتوں کی طرح یہ کلی متفرون کے اساسی اصول اور استدلال کے بنیادی جدلیاتی طریقے کو قبول کرتی ہے۔ لیکن کروچے بتلاتا ہے کہ ہیگل کے طریقۂ جدلیاتی کا استعمال ناقص ہے کیونکہ وہ اس اختلاف و فرق کو نظر انداز کرتا ہے جو ان موجودات کی درمیانی اضافت میں جو ایک دوسرے سے محض جدا ہیں اور ان موجودات کی اضافت میں جو اپنی باطنی ماہیت کے

باب لحاظ سے حقیقی طور پر متضاد ہیں، پایا جاتا ہے۔ کُلّی مقرون کی ایک قسم تو اضداد کی وحدت ہے اور دوسری قسم ممیز و متبائن موجودات کی وحدت ہے۔ مثلاً تخیل و عقل اس وحدتِ تخیل کی تشکیل کرتے ہیں جو فن اور شاعری میں استعمال ہوتی ہے، تاہم یہ وحدت فن اور شاعری پر مشتمل ہوتی ہے لہذا یہ اعلےٰ درجے کی کُلّی مقرون ہے۔ اس طرح اس کُلّی مقرون کی حالت میں جو ممیز و متبائن موجودات کی ترکیب سے تشکیل پاتی ہے کلیت مقرون کے درجے ہوتے ہیں اور متبائن موجودات نسبتہً مستقل وغیر محتاج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات ان کلیاتِ مقرون کے متعلق صحیح نہیں جو اضداد کی وحدتیں ہیں۔

۳۲۰ یہاں دونوں اضداد تجریدات ہیں اور ان میں سے کسی کی حقیقت جدا نہیں ہوتی جیسی کہ متبائن و ممیز موجودات کی ہوتی ہے۔ چونکہ ہیگل نے اس بنیادی فرق کو نہیں پہچانا اسی لیے وہ روح و فطرت میں ایک ناجائز فرق قائم کرتا ہے۔ اس کو وہ اپنے "ہمہ عقلیت" اور حقیقت و عقلیت کے اتحاد سے کبھی دور نہ کر سکا۔ روح فطرت کے مدمقابل نہیں بلکہ فطرت۔ روح میں شامل ہے۔

لہذا تصوریت جدید ایک ماورائی وجودِ مطلق کے تصور کو اور حقیقت کے ایک ماورائی دائرے کو جو عالمِ ظہور کے بالکل مخالف و متضاد ہے ترک کر دیتی ہے۔ وجودِ مطلق ایک روح ساری ہے جو تاریخ عالم میں مصروفِ کار ہے فعلیتِ ذہنی کی دو صورتیں اس روح کی معرفت کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو فعلیتِ نظری ہے جو فن اور فلسفہ پیدا کرتی ہے۔ وہ ہمیں جمال و صداقت (بحیثیت اساسی اقدار) عطا کرتی ہے۔ دوسری فعلیتِ عملی ہے جو معاشیات و اخلاقیات پیدا کرتی ہے۔ اس کے اساسی اقدار افادیت و خیر ہیں۔ یہ چار اقدار کلیاتِ مقرون ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ساری روح اپنی کسی نہ کسی حیثیت کے اعتبار سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہ اضداد محض تجریدات نہیں۔ ہر ایک جدا، ممیز و مستقل وجود ہے اور ان چاروں کی وحدت سے اس اعلیٰ کُلّی مقرون کی

باب

تشکیل ہوتی ہے جو روح مطلق کہلاتی ہے۔ تاہم ان چاروں ممیز اقدار یا کلیاتِ مقرون میں سے ہر ایک خود اضداد کی ایک وحدت ہے۔ جمال حسن و قبح کی وحدت ہے جس میں قبح مغلوب ہوگیا ہے۔ صداقت صداقت و کذب کی وحدت ہے جس میں کذب مغلوب ہوگیا ہے۔ خیر اخلاقی خیر و شر کی وحدت ہے جس میں شر کمال سیرت سے مغلوب ہوگیا ہے۔ افادیت افادہ و ضرر کی وحدت ہے جس میں افادیت ضرر پر غالب آگئی ہے۔

لہذا کروچے نے جو تصوریت جدید کی توجیہ کی ہے اس کے دو بنیادی اور اصلی دعوے ہیں: (۱) فلسفیانہ علوم میں جمالیات یا فلسفۂ فن مرکزی اہمیت رکھتا ہے (۲) روح مطلق ساری وداخلی عمل یا فعلیت ہے اور ۳۲۱ ماورائی و کامل و سکونی عقل نہیں۔ ان دو اساسی مسایل کو تکمیل دینے میں کروچے ہیگل سے بھی زیادہ مذہب کو فلسفے کی تحت رکھتا ہے۔ فلسفہ ہیں صداقت کو خالص منطقی و تعقلی صورت میں عطا کرتا ہے اور اس کے برخلاف مذہب روح مطلق کا دراصل ایک ترکیبی و علامتی استحضار ہے لہذا بالآخر مذہب تمدن کی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ فلسفے کے لیے جگہ خالی کردے گا۔

کروچے کا فلسفہ روح مطلق یا کل حقیقت کو ایک کلی مقرون قرار دیتا ہے جو چار ممیز و متبائن کلیاتِ مقرون سے مرکب ہے۔ لفظ ممیز یا متبائن کو ان ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جن کی توضیح اوپر کی گئی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ پانچوں کلیاتِ مقرون مساوی طور پر حقیقی کیسے ہوسکتے ہیں۔ گیووانی جنٹیلے روح مطلق اور چاروں اقدار کے امتیاز پر حملہ کرتے ہوئے اس امر سے انکار کرتا ہے کہ نظری و عملی فعلیتیں دراصل ایک ہی فعلیت کی مختلف اقسام ہیں۔ یہ محض اضافی طور پر مختلف ہیں نظری فعلیت کے نقطۂ نظر سے دنیا بنی بنائی ہے، لیکن عملی فعلیت کے نقطۂ نظر سے دنیا کو ابھی بننا ہے۔ اسی لیے اس مفکر کے فلسفے کو "فعلی تصوریت" کہا جاتا ہے۔ وہ روح یا ذہن کو فعلِ محض

باب ۱
کہتا ہے۔ جیسا کہ انجیلو کرسپی نے کہا ہے: "جنٹیلے کی تصوریت محض اس لیے فعلی تصوریت کہلاتی ہے کہ وہ اسی ایک ابتدائی حقیقی تفکری فعلیت سے شروع کرتی ہے اور ہر چیز کی توجیہ اس طرح کرتی ہے کہ گویا وہ اس حرکت سے پیدا ہوئی ہے جو حقیقی تفکر سے شروع ہوکر تجریدی فکر کی طرف جاتی ہے"[۱] لیکن جنٹیلے آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ یہ تفکری فعلیت کسی تجربی ذات یا انا کی فعلیت نہیں بلکہ ایک ساری وو اعلی انا یا روح کی۔ اس طرح روح کی ابتدا بحیثیت موضوعی فعلیت کے ہوتی ہے جس میں تفکری فعلیت روح کا کل حصہ ہے۔ لیکن وہ دوسری ارواح کے ساتھ اپنی وحدت اور خارجی تحدیدات سے اپنی آزادی کا اکتشاف کرتی ہے۔ اور روح تکوین کا ایک عمل مسلسل ہے، لہذا یہ عین تاریخ ہے۔ صرف روح شاعر بالذات ہوتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور اپنی فطرت سے واقف ہوتی ہے۔ روح کا یہ علم ذات فلسفہ ہے۔ اس طرح "فعلی تصوریت" "ذہن انسانی کی آزادی و اہمیت کا ایک برترین ثبوت ہے، کیونکہ اس طریقے سے انسان بحیثیت روح اپنی دنیا آپ ہوتا ہے اور انسان کے ماورا کوئی دنیا نہیں" (کرسپی) قارئین پر یہ امر واضح ہو گا کہ جنٹیلے کے اس بنیادی خیال میں اور اس اجتماعی تصوریت میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے جن کو نیتجیت اپنے نوجوان تلامذہ کے فلسفے میں اختیار کر رہی ہے۔ لیکن یہ ڈیوے کی سخت منطقی آلاتیت سے بہت بعید ہے۔

۳۲۲

۲۔ حیاتیت

بیسویں صدی کے افکار کی ایک اہم خصوصیت حیاتیاتی علوم کی

[۱] دیکھو انجیلو کرسپی کی کتاب (Contemporary thought of Italy) (اٹلی کا معاصر فلسفہ صفحہ ۱۸۵)

سرعت کے ساتھ توسیع و ترقی ہے۔ ایک مشہور و معروف استاذ جے ایس ہالڈین نے یہ بتلایا ہے کہ بنی نوع انسان ایک ایسی تہذیب سے جو در اصل ریاضیات و طبیعی سائنس پر مبنی ہے تنگ آ کر ایک ایسی تہذیب کی طرف بڑھ رہی ہے جو بالکل حیاتیاتی علم پر مبنی ہے؛ اور آیندہ کی چند صدیوں میں گزشتہ صدیوں کی بہ نسبت حیاتیات میں بہت زیادہ ترقی ہوگی۔ بہر حال اس میں کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا کہ حیاتیات ان دنوں بہت طاقت پکڑ رہی ہے۔ اب اس نہایت اہم واقعے کے فلسفیانہ اظہارات کا نام حیاتیت کا فلسفہ ہے۔ لفظ حیاتیت کا پہلے استعمال اس معنی میں ہوتا تھا کہ یہ وہ "نظریہ ہے جو عضویت کے تمام تفاعلات کو ایک نفس حیوانی کی طرف منسوب کرتا ہے جو کیمیائی اور دیگر طبیعی قوتوں سے جدا ہے" (سنچوری ڈکشنری) لیکن حال میں حیاتیت کے معنی یہ لیے جانے لگے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے جو حیات کو یا نفس حیوانی کو تمام حقیقت کی ماہیت یا جزو ماہیت قرار دیتا ہے۔ ہاکنگ نے اس فلسفے کو بیوازم (حییت) نام دیا ہے، لیکن کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ کیوں حیاتیت کے لفظ کو جو زبان میں مستحکم ہو گیا ہے چھوڑ کر حییت کا لفظ استعمال کیا جائے۔

(ا) **برگسان کی حیاتیت**:۔ ہنری برگسان نے حیاتیتی فلسفے کی ایک نہایت موثر صورت پیش کی ہے۔ اس کی تعلیم کو انگلستان اور امریکا میں وسیع طور پر مقبولیت حاصل ہوئی، اور ان ممالک میں اس کے نہایت سرگرم و شوقین تلامذہ و اتباع موجود ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم چیز تو حقیقیہ، نتیجیہ، و تصوریہ کا وہ میلان ہے جس کی وجہ سے وہ برگسان کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (کنافپ)، دیکھو گیووانی جنٹیلے کی کتاب (Theory of Mind as Pure Act) (نظریۂ ذہن بحیثیت فعل محض) (میکملن کمپنی) اور ڈی جیوبرگ کی کتاب (Contemporary Philosophy) (ہمعصر فلسفہ) (الن اینڈ ان ون)۔

حیاتیاتی نظریات کو جذب کر رہے ہیں۔ برگسان نے بالخصوص مندرجۂ ذیل فلاسفہ کو متاثر کیا ہے: ولیم جیمس جو نتجیت کا حامی ہے، ہیاک گلوری، وائٹ ہڈ، اور جوڈ جو کھلے حقیقیہ ہیں؛ جی واٹس کننگھم، ایچ و لِڈن کار اور آر ائیف اے ہار نلے، جو ممتاز تصوریہ ہیں۔ گو ہم نے اوپر برگسان کو وحدیت پسند تصوریہ قرار دیا ہے (دیکھو حصۂ دوم باب اول) لیکن بہت سارے مصنف اس کو حیاتیت کا قایل کہتے ہیں اور ہمعصر فلسفے کے تین اہم اقسام میں سے کسی ایک کا بھی اس کو نمایندہ نہیں قرار دیتے۔ ہمعصر فلسفے میں برگسان کی زبردست اہمیت کا اندازہ اسحاق بن رُبی کے بیان سے ہوتا ہے جو بلاشبہ درست ہے: "برگسان کا کارنامۂ حیات موجودہ زمانے کے فرانسیسی فلسفے کے تمام ترقی پذیر میلانات کا نقطۂ انتہائی بھی ہے اور ان کا مرکز بھی" وہ اس خیال میں بھی بالکل صحیح ہے کہ "برگسان کے فلسفے کو کسی موجودہ "مت" کی تحت نہیں رکھا جا سکتا ہے"[1] ہمیں اس ممتاز فرانسیسی فلسفی کی گوناگوں قابلیتوں کا اعتراف کرنا چاہیے جس کو ادبیات کا نوبل پرائز بھی عطا کیا گیا ہے اور جو ہمارے زمانے کی عظیم ترین شخصیت ہے۔ لیکن ہمیں حیاتیت کی اس نوع پر بھی زور دینا چاہیے جس کا وہ بانی ہے۔

اس حیاتیت کا اظہار برگسان کے مشہور جملے جوشِ حیات، (elan Vital) سے ہوتا ہے جس کو اس نے پہلی مرتبہ اصطلاحی معنی میں اپنی کتاب (L'Evolution Creatrice) (ارتقائے تخلیقی) (۱۹۰۷ء) میں استعمال کیا۔ اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ آرتھر مچل نے (Creative Evolution) (ارتقائے تخلیقی) کے عنوان سے ۱۹۱۱ء میں کیا۔ جوشِ حیات کا جملہ برگسان کے لیے اس تعلیم کا خلاصہ پیش کرتا ہے جس کی رو سے

---

[1] دیکھو اسحاق بن رُبی کی کتاب (Contemporary Thought of France) (ہمعصر فلسفۂ فرانس) صفحہ ۱۲۹ (کناف)۔

ایک ابتدائی قوت حیات یا تہیج حیات کا وجود تھا، اور یہ ترقی یافتہ انفرادی عضویتوں کے ذریعے ذی حیات موجودات کی ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچا ہے، یہی انفرادی عضویتیں ان نسلوں کے درمیان انضباط پیدا کرنے والے حلقے ہیں۔ یہ قوت حیات زندہ ہستیوں کے ہر خطِ ارتقا میں محفوظ ہوتی ہے، اور ذی حیات صورتوں کی بیشمار انواع اور بے شمار اصناف کی تخلیق کا باعث ہے۔ جوں جوں وہ بڑھتی جاتی ہے

اپنے کو اور زیادہ تقسیم کرتی جاتی ہے۔ "تمام حیات (حیوان و نباتات) اپنی عین و ماہیت کے لحاظ سے توانائی کو جمع کرنے اور اس کو سہل العطوف راہوں میں چھوڑ دینے کی کوشش نظر آتی ہے۔ یہ راہیں صورت میں قابلِ تغیر ہیں، ان کے آخر میں حیات نا متناہی طور پر مختلف قسم کے کاموں کو انجام دے گی۔ جوشِ حیات، جو مادے میں گزر رہا ہے اس کام کو فوراً انجام دینا چاہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اس کی قوت لامحدود ہوتی یا خارج سے اس کو کوئی امداد ملتی تو اس میں وہ کامیاب ہو جاتا۔ لیکن یہ تہیج محدود ہے اور ہمیشہ کے لیے ایک مرتبہ دیا گیا ہے یہ تمام مزاحمتوں پر غالب نہیں آسکتا۔" (صفحہ ۲۵۴ و مابعدہ)۔

برگسان کے خیال کی رو سے جوشِ حیات مادے کو اپنی فعلیت کی ایک زائد پیداوار کی طرح خلق کرتا ہے۔ برگسان حیات کو ایک ہوائی سے تشبیہ دیتا ہے، مادہ وہ بجھے ہوئے شعلے ہیں جو ہوائی کی چڑھتی ہوئی آنچ سے نکل کر نیچے گرے ہیں۔ لیکن یہ جوشِ حیات کسی مقررہ یا مقدرہ غایت کی طرف نہیں بڑھ رہا ہے۔ برگسان اس شے کی تردید کرتا ہے جس کو غائیت یا سکونی مقصدیت کہتا ہے۔ جس مقصدِ واحد کو وہ تسلیم کرنے تیار ہے وہ جوشِ حیات ہی میں سرایت کی ہوئی مقصدیت ہے۔

(ب) ڈریش کی حیاتیت: ہانس ڈریش نے (جرمن عالم جنینیات جو فلسفی ہو گیا ہے) ایک جدید حیاتیاتی فلسفہ پیش کیا ہے جو برگسان کی حیاتیت سے

باب

بالکل مختلف ہے۔ اولاً، ڈریش کی حیاتیت برگساں کی حیاتیت سے بہت زیادہ محدود ہے۔ وہ انکار کرتا ہے کہ ارتقائے تخلیقی کا اطلاق حقیقت کے طبیعی کیمیائی درجے پر ہو سکتا ہے۔ اپنی حیاتیت کی بنیاد جنینیات کی تحقیقات پر قائم کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ جنین کا ارتقا غیر میکانکی ہوتا ہے اور ترقی پذیر جنین میں اس کا تعین زیادہ تر اس نفسِ حیوانی کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو ارسطو کی اتباع کرتے ہوئے انٹی لکی یا صورت کہا جاتا ہے لیکن ہر عضویت اپنی جداصورت رکھتی ہے اور برگساں کے جوشِ حیات، کی طرح کوئی واحد صورت نہیں پائی جاتی جو تمام ذی حیات ہستیوں میں کارفرما ہو۔ یہ بات کم از کم ڈریش کی جنینیاتی حیاتیت کے متعلق صحیح ہے۔ ڈریش ایک زیادہ عام حیاتیت کو بھی تسلیم کرتا ہے جس کو وہ نسلیاتی ارتقا کہتا ہے۔ نسلیات سے اس کی مراد نسل کا وسیع ترین معنی میں نظریہ ہے، وہ کہتا ہے کہ نسلیات "تمام جنینیات کے مجموعے کا مرکب ہے"۔ اس سارے ارتقائی عمل کے لیے وہ ایک "فوق الشخصی نسلیاتی صورت" کو تسلیم کرتا ہے۔ اس صورت کا مقابلہ برگساں کے جوشِ حیات سے کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ڈریش نسلیات کو "ایک مربوط عمل" کہتا ہے جس کا انتہائی مبدا یہی فوق الشخصی صورت ہے۔ لیکن اس سارے ارتقائی عمل کی ایک غایتِ قصوی ہوتی ہے گو انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ غایت نوعِ انسانی کا ارتقا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ غایت کیا ہوگی۔ یہ سارا نسلیاتی عمل زندگی کا ایک بے مثل حادثہ ہے لیکن اگر ہم اس بے مثل و ممتاز حادثے کی علت کی توجیہ کرنا چاہیں تو ہمیں نسلیات یا حادثۂ حیات کے بروز کی دو اتنی ہی عمدہ توجیہات ملتی ہیں اور ہم اس امر کا فیصلہ کرنے کے بالکل قابل نہیں کہ ان دو میں سے صحیح کونسی توجیہ ہے۔ ایک توجیہ تو یہ ہے کہ اس فوق الشخصی صورت نے اپنی اس ماہیت کے مطابق حیات کو خلق کیا جو وہ نسلیاتی ارتقا کے ابتدا کے پہلے رکھتی تھی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ فوق الشخصی صورت کی

۳۲۰

یہ عینیت یا ماہیت نسلیاتی ارتقا کے ساتھ ارتقا پا رہی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ڈریش لفظ 'صورت' کو دو بالکل مختلف معنی میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی جنینیاتی حیاتیت میں یہ ایک باطنی اصول ہے جو ہر ذی حیات عضویت میں نشو ونما و ارتقا کا تعین کرتا ہے۔ اس کی نسلیاتی حیاتیت میں وہ سارے ارتقائے حیات کا اصولِ واحد ہے جس کو فوق الشخصی صورت کہا جاتا ہے اور خدا اور برگسان کے جوشِ حیات کے ساتھ ایک کر دیا جاتا ہے۔ اپنی کتاب حیاتیت کی تاریخ اور اس کے نظریہ (History and Theory of Vitalism) میں وہ بتلاتا ہے کہ حیاتیت تاریخ فلسفہ میں ارسطو سے لے کر موجودہ زمانے تک کس قدر اہم رہی ہے اور وہ اس نظریے کے اہم ثبوت و شہادتیں بھی پیش کرتا ہے۔[۱]

(ج) ائیکن کی عمولیت :۔ دوسرا فلسفی جس نے برگسان کی طرح ادبیات میں نوبل پرائز حاصل کیا ہے اور جس کو عموماً حامیِ حیاتیت سمجھا جاتا ہے روڈالف ائیکن ہے جو اپنے فلسفے کو (Activism) 'یا عمولیت' کہتا ہے۔ اس کا نقطۂ آغاز ڈریش اور برگسان سے بہت کم حیاتیاتی اور بہت زیادہ تاریخی ہے۔ ائیکن کی اہم دلچسپی نباتات وحیوانات کی قوتِ حیات سے نہیں بلکہ افرادِ انسانی کی شاعر بالذات تمدنی زندگی سے تھی۔ اسی لیے اس کی عام تعلیم برگسان کے فلسفے سے زیادہ ہمعصر تصوریت کے دوسری اقسام کے زیادہ قریب ہے۔ تاہم وہ تصوریتِ مطلقہ کی عقلیت کے ساتھ عداوت رکھنے میں برگسان کا شریک ہے اور وہ ڈریش کا ساتھ اس پہلو کے اختیار کرنے میں دیتا ہے جو فوق الشخصی صورت و نسلیات کے باہمی تعلق کی دو مخالف توجیہات میں سے کسی ایک کے انتخاب کے عدمِ امکان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ائیکن ایک فوق البشر فوق التمدن روحانی حقیقت کو بطورِ اصول موضوعہ تسلیم کرتا ہے۔ یہ حیاتِ روحانیہ ہمارے تجربے سے بالکل مستقل و بے نیاز ہے۔ ہمیں اس کے وجود کا علم اپنی حیاتِ عملی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ائیکن کہتا ہے کہ "عمل وجودِ انسانی کے[۱]

۳۲۶

باب

تمام خطرات و مکاید کے خلاف بہترین دفاعی ہتھیار ہے۔" کسی اور جگہ کہتا ہے: "شک کا علاج غور و خوض سے نہیں بلکہ عمل سے ہوتا ہے۔" "عمیق ترین صداقتوں کے جاننے کے لیے ہمیں مصروف عمل ہونا چاہیے گو ہمارا عمل ہمیں رنج و تعب ہی میں مبتلا کیوں نہ کرے۔" "رنج و غم نہیں بلکہ فقر روحانی انسان کا بدترین دشمن ہے۔" "عمل کی روحانی دنیا ہی کی قوت انسان کو روحانی عمل پر آمادہ کر سکتی ہے" اور اسی عمل کی وجہ سے وہ زندگی کے معنی اور اس کے نصب العینوں کا زیادہ تحقق کر سکتا ہے۔ ائیکن زندگی کی ان توجیہات کی کھلی ملامت کرتا ہے جو اس کو محض ایک حرکت یا "بے روح میکانیت" قرار دیتی ہیں۔ اگر ہمیں زندگی کو محض ایک حرکت قرار نہیں دینا ہے تو ہمیں اخلاق کو "خود حیاتِ روحانی کا محرک اور اس کی ترقی پذیر قوت قرار دینی چاہیے۔" یہی ائیکن کی عملیت کی اہم خصوصیت ہے جو اس کی ایک نہایت اہم تصنیف میں پیش کی گئی ہے[1]۔

(د) برطانوی حیاتیہ:- انگلستان کے اہم مفکرین کی ایک زیادہ تعداد حیاتیت کی حامی ہے۔ جوڈ نے برگساں کی حیاتیت کو حقیقیتی مابعد الطبیعیات کے مطابق بنا لیا ہے۔ جے اے ٹامسن کا یہ استدلال ہے کہ اگر ہم ہر عضویت میں کسی قسم کے تہیج حیات یا تخلیقی توانائی کے وجود کا انکار کریں تو زندگی ناقابل توجیہ قرار پاتی ہے۔ جے ایس ہالڈین نے ہر ذی حیات ہستی کے اعضا و تحلیلات کی کلیت و ہمسری کو تسلیم کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

۳۲۷

---

[1] دیکھو روڈالف ائیکن کی کتاب: (Life's Basis and Life's Ideals) (حیات کی اساس اور حیات کے نصب العین) خصوصاً صفحہ ۲۵۵ و مابعدہ۔ اس کتاب کا جرمن زبان میں عنوان یہ ہے (Groundlinien einer neueren Lebensanschauung) (ایک جدید فلسفۂ حیات کا خاکا) انگریزی ترجمہ اے سی وجری نے کیا ہے اور ادم اینڈ چارلس بیاک نے اس کو شایع کیا۔ ائیکن کی عملیت اور جنٹیلے کی فعلی تصوریت کی مشابہت پر غور کرو اور نیچے مذہبی تیقیت کے مباحث بھی دیکھو صفحہ ؟

جے۔سی۔ اسمٹس نے اپنی کتاب (Holism and Evolution) (ہولیت و ارتقا) میں نفس حیوانی کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے "ہولیت" (Holism) اور اس کا استدلال ہے کہ ہولیت کا یہ جوہر حقیقت کے ہر درجے میں موجود ہوتا ہے۔ ٹامسن اور اسمٹس دونوں اس حد تک ہمہ روحیت کے قایل ہیں کہ ہر فطری شے میں غیر میکانکی حیاتی فعلیت کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ "ہمعصر برطانوی فلسفے" (Contemporary British Philosophy) میں ٹامسن نے جو شخصی بیان پیش کیا ہے اس میں وہ اپنی رائے کو طریقیاتی حیاتیت کہتا ہے اور اس شے کی حمایت کرتا ہے جس کو وہ "زندۂ ہمہ روحیت" نام دیتا ہے۔

۳۔ انفرادیت و اظہار ذات کے نظریے

ہمعصر فلسفے کا ایک دوسرا وسیع میلان جس کی حمایت مختلف ممالک کے قابل مفکر کر رہے ہیں۔ نظریۂ انفرادیت کہلاتا ہے۔ یہ بالخصوص زمانۂ جدید کے اکثر فلاسفہ کے اس میلان کے خلاف احتجاج ہے جس کی وجہ سے وہ اجتماعی و طبیعی علوم کے بیان کرنے میں مبالغہ کرتے ہیں اور ان کو فلسفے کی اساس قرار دیتے ہیں۔ نظریۂ انفرادیت کی رو سے ہر مفکر کی شخصیت (جس میں اس کے تعصبات، جذبات و وجدانات شامل ہیں) تمام صحیح تفکر کی اساس قرار دی جانی چاہیے۔ انفرادی تجربے کی عملی مشکلات ہی کی وجہ سے وہ مسایل پیدا ہوتے ہیں جو اس شخص کے فلسفے کی تکمیل و ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ نظریۂ انفرادیت کے حامیوں کے نقطۂ نظر سے زندگی کا پہلا قانون یہ ہے کہ "اپنی ذات کا اظہار کرو" اپنی زندگی کے مخصوص کام کا پتا لگاؤ، اور پورے جوش و خروش کے ساتھ

باب ۷ اس میں مصروف ہو جاؤ، کیونکہ تم ہی وہ انتہائی حقیقت ہو جس کا تمہیں کبھی علم ہو سکتا ہے۔ ٹامس کارلایل کے الفاظ میں: "سعادتمند ہے وہ شخص جس نے اپنے کام کو دریافت کر لیا؛ اس کو اب کسی اور سعادت کی خواہش نہ کرنی چاہیے۔"

امریکا میں وآرنر فائٹ وہ شخص ہے جس نے اس نقطۂ نظر کی نہایت شدت کے ساتھ حمایت کی ہے، بالخصوص اپنے اس مضمون میں جس کو اس نے "معاصر امریکی فلسفے" (Contemporary American ۳۲۸ Philospphy) میں "وجودِ شخصی و غیر شخصی" (The Impersonal and the Personal) کے عنوان سے شایع کیا ہے۔ لیکن فائٹ خصوصیت کے ساتھ ہسپانیہ کے ممتاز فلسفی ایم یونامنو کا حوالہ دیتا ہے جس کی کتاب (Tragic Sense of Life) زندگی کا حزنی پہلو) میں اس نقطۂ نظر کو نہایت موثر طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ اسی عام نظریے کو کونٹ ہرمن کیسرلنگ کی تصنیفات میں نہایت دلچسپ طریقے سے پیش کیا گیا ہے، خصوصاً مندرجۂ ذیل کتاب میں جو عام طور پر پڑھی جاتی ہے: (Travel Diary of a Philosopher) ایک فلسفی کی سفری بیاض نیز اس کتاب میں (The World in the Making) (دنیا زیرِ تعمیر) ثانی الذکر کتاب میں وہ اپنی حیات کا ایک نفیس خاکا پیش کرتا ہے جس میں بتلاتا ہے کہ وہ اپنے فلسفیانہ نظریات تک کیسے پہنچا۔

فائٹ کی رائے میں بنیادی سوال یہ ہے: زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں؟ یہ نہیں کہ: زندگی کیا ہے؟ اپنی ابتدائی کتاب (Moral Philosophy) (فلسفۂ اخلاق) سے یہ اقتباس نقل کرتا ہے: "مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس انسانی معنی کے لحاظ سے دنیا میں طیبِ نفس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، جو اپنے خویش و اقربا کے دائرے میں تسکین بخش نسبت اور صلح و اتفاق پاتا ہے، اور اپنے دوست احباب میں اپنے مذاق کے مطابق فہم و ذکا، — ایسے شخص کو زندگی کا بہترین عطیہ نصیب ہوتا ہے؛ اور جس شخص کو یہ نصیب نہیں وہ ہر چیز سے محروم ہے" (صفحہ ۲۸۶)۔

باب ۷

اور یونامنو کی رائے میں گوشت و پوست رکھنے والے انسانوں نے جو کتابی کیڑوں اور تصنع پسند عظیم الشان فلسفیوں کی صورت میں نظر آتے ہیں اپنے نظامات کو اپنی روح کے مطلق الوجوب تمناؤں کی تشفی کے لیے تعمیر کیا ہے۔ ارادۂ حیات، خواہشِ خلود، یا (اگر تم اس طرح ادا کرنا چاہو) محبتِ ذات، تمام زندہ موجودات کا اپنے کو عین سمجھتی ہے، اور اس حیاتِ دنیوی کے بعد زندہ رہنے کا شدت کے ساتھ اشتیاق رکھتی ہے۔ یہی اشتیاق زندگی کا حزنی پہلو ہے۔ کیسرلنگ تمام نظریۂ انفرادیت و اظہار ذات کے اساسی اصول کو وضع کر دیتا ہے جب وہ کہتا ہے: "بہترین طریقے جس کے ذریعے انسان اُن صداقتوں کو دریافت کر سکتا ہے جو عامۃ الاطلاق ہوتے ہیں یہ ہے کہ وہ اپنے ہی ذہنی اعمال کا مطالعہ کرے؛ اس طرح وہ اپنی روحانی شخصی ترقی کے نصب العین کا تحقق کرنے سے تماموں کی ضروریات کی بہترین طور پر خدمت کر سکتا ہے"۔[1] آخر میں نظریۂ انفرادیت کے سارے حامی فائٹ کے اس ازعان کے ساتھ اتفاق کریں گے کہ "اس امر کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے کہ زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں میں سمجھتا ہوں کہ انسانی زندگی کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ "اجتماعی ترقی" ہے (جمہوری، نقطۂ نظر سے)، ناقابلِ تصور طور پر حقیر و بے معنی شے ہے۔

۳۲۹

میں صرف ان ہی بیشمار مردوں اور عورتوں کا خیال کر سکتا ہوں جو جذبات کے زیر اثر رہ چکے ہیں اور جنھوں نے وقت صرف کیا ہے اور جوش و حمیت سے کام لیا ہے؛ جن کے لیے (جیسے کہ تمھارے اور

---

[1] دیکھو ہرمن کیسرلنگ کی کتاب (The World in the Making) صفحہ ۸ (مترجمہ مارس سیاموئیل (ہارکورٹ بریس اینڈ کمپنی)۔ فائٹ سے جو اقتباس پیش کیا گیا ہے وہ "ہمعصر امریکی فلسفہ"، جلد اول صفحہ ۳۸۰ سے لیا گیا ہے۔ جی پی آڈمس اور ڈبلیو پی مانٹیگیو کی زیر ادارت میکملن کمپنی سے شایع ہوئی ہے۔

میرے لیے) زندگی ایک حزن انگیز تجربہ ثابت ہوئی ہے۔ اور پھر اگر میں ایک ایسے عالم وجود کا تصور کرسکوں جہاں ان میں سے کسی کی قوت کبھی ضایع نہ ہوگی، جہاں کوئی روح جو جذبات کے زیر اثر رہ چکی ہے فنا نہ ہوسکے گی — ہاں اگر میں ایسے عالم کا تصور کرسکوں جو تخیل کی کسی کوشش سے عالم فطری کے حدود میں نہ سما سکے، تو پھر مجھے اس امر کا احساس ہوگا، اس امر کا علم ہوگا کہ میں نے ایک عقلی کائنات، ایک حقیقی کائنات، ایک روحانی کائنات، ایک مذہبی معنی و اہمیت رکھنے والی کائنات پالی ہے"۔ بیشک یہ زمانۂ جدید کے خلود کی تمنا کا ایک ہیجان انگیز بیان ہے اور اس امر کا بین ثبوت ہے کہ یہ تمنا یا اشتیاق ابھی فطریت پسند مفکرین کے حملوں کی وجہ سے فنا نہیں ہوگئی ہے۔

۴ بعض قومی فلاسفہ

یونامنو کے علاوہ جو عام طور پر اپنے محبوب وطن اسپین کی ایک حقیقی علامت سمجھا جاتا ہے، بعض اور ہمعصر ممتاز فلسفی ہیں جنھوں نے اپنی ذات کو اپنے قومی تمدن سے متحد کرلیا ہے اور جنھیں فلسفے کی اپنے مخصوص تمدن کے حدود میں توجیہ کرنے میں خصوصیت کے ساتھ دلچسپی ہے۔ ان میں سب سے اول ٹی۔جی مسارک، صدر جمہوریت چکوسلواکیا ہے یہ فلسفے کی آٹھویں بین الاقوامی کانگرس کا صدر منتخب بھی تھا جو ۱۹۳۴ء میں پراگ میں منعقد ہوئی تھی۔ مسارک کا فلسفہ فی الحقیقت تمدنی تصوریت ہے۔ مارکس کے خیالات کی تنقید کی وجہ سے مسارک اچھی طرح مشہور ہوگیا ہے۔ پولینڈ میں لٹوسلاسکی ایک عرصۂ دراز سے اس

تمدنی تصوریت کے موضح ومفسر کی حیثیت سے مشہور ہے جو اس ملک کے تمدن پر مبنی ہے۔ وہ نظریۂ انفرادیت کا ایک انتہائی حامی ہے جس کا یہ یقین ہے کہ ارواح سرمدی ہیں؛ اس لئے روحانی کثرتیت کی ایک بیمثل صورت پیش کی ہے۔ ہندوستان میں ایس رادھا کرشنا اور دوہن گپتا نے، جو نہایت قابلِ فلسفی ہیں، اس قدیم تصوریت کی ایک نئی توجیہہ پیش کی ہے جو ہندوستان میں اپنی جڑیں گہری جمائے ہوئے ہے۔ ان مختلف فلسفوں کی تفصیل میں ہم یہاں نہیں جاسکتے لیکن یقیناً ان کا اُن اقوام کی ذہنی نشوونما پر جن میں یہ پیدا ہوئے ہیں ایک دائمی اثر ہوگا۔

باب (۲)

فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر حقیقت پر مبنی ہیں

ا۔ مظہریات

۴۳۱

جرمنی کی بیسویں صدی کا سب سے اہم فلسفہ مظہریات کہلاتا ہے جو مظاہر کا علم ہے۔ اس کا بانی اڈمنڈ ہسرل ہے اور اس کی سب سے ابتدائی شکل اس کی کتاب (Logische Untersuchungen) (تحقیقاتِ منطقی) میں ملتی ہے جو ابتداءً سنہ ۱۹۰۱ء میں دو جلدوں میں شایع ہوئی، لیکن سنہ ۱۹۲۸ء میں چار جلدوں میں دوبارہ پیش کی گئی۔

ہسرل کہتا ہے کہ فرانز برنٹانو کو اس بات کا شرف حاصل ہے کہ اس نے مظہریات کے اساسی اصول کی اہم خدمت انجام دی۔ لیکن خود ہسرل اس قسم کے فلسفے کا اصلی موجد ہے اور اس کے بہت سارے قابل تلامذہ نے مظہریاتی طریقے کو مکمل کیا اور فلسفے کے ہر شعبے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ ان ہمعصر جرمن علمائے مظہریات میں سے ایک تو ایم شیلر

باب

(وفات ۱۹۲۸ء) ہے جس نے اس طریقے کو خصوصیت کے ساتھ اخلاقیات اور قیمت کے عام نظریے پر منطبق کیا، اسی طرح اس طریقے کو اہم گائی گرنے جمالیات پر، ایم ہائیڈیگر نے وجودیات پر، ہین ہرنگ نے فلسفۂ مذہب پر منطبق کیا ہے، اور اے پفینڈر، اے رائی، ناخ ای اشٹائین وغیرہم نے اہم مقالات لکھ کر اس نظریے کی مختلف حیثیتوں کی توضیح کی ہے۔

۱۹۱۳ء میں ہسرل نے ایک فلسفیانہ رسالے کی بنا ڈالی جس کا عنوان یہ تھا (Jahrbuch Sür Phänomenologie und Phänomenologische Forschung) (سالنامہ برائے مظہریات و مظہریاتی تحقیقات) اور یہ اس زمانے سے اب تک

۳۳۲

برابر شایع ہو رہا ہے۔ اس رسالے کی جلدوں میں اس فلسفے کے بیشمار قیمتی اصطلاحی مباحث شایع ہوئی ہیں۔ ہسرل کی کتاب (Ideas) (تصورات) کا حال میں انگریزی میں ترجمہ ہوا ہے اور اس نے انسیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی جدید اشاعت (۱۴ویں) کے لیے مظہریات پر ایک قیمتی مضمون بھی لکھا ہے۔ مظہریات اب اچھی طرح جرمنی میں مستحکم ہو گئی ہے اور دوسرے ممالک میں پھیل رہی ہے۔ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ وہ ہمعصر فلسفے کے بڑے میلانات میں سے ایک ہے اور تصوریت و نتیجیت سے اس قدر تعلق نہیں رکھتی جتنا کہ حقیقیت سے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بہت ساری تصوریتی تعلیمات شامل ہیں۔ برنارڈ بوسانکوٹ نے اپنی کتاب (Implication and Linear Inference) میں ہسرل کے منطقی نظریات پر تنقید کی ہے اور بتلایا ہے کہ تصوریت مطلقہ کے منطقی نظریات سے ان کا کیا تعلق ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہسرل کانٹ اور ہیگل کا بہت زیادہ رہین منت ہے، لیکن مظہریات کو ایک جدید علمیات قرار دیا جا سکتا ہے جو کانٹ کی علمیات کی جگہ لینے کے لیے متشکل کی گئی ہے۔ تاہم اس کا رجحان حقیقیت کی جانب ہے یہ فلسفہ اس قدر اصطلاحی اور پیچیدہ ہے کہ ہم یہاں صرف اس کی اہم انواع کا اختصار کے ساتھ بیان کریں گے۔ لیکن پہلے چند اہم اصطلاحی حدود کی تعریف کریں گے جن کو مظہریہ استعمال کرتے ہیں

باب ۲

جو یونانی لفظ 'مظہر' کے لیے استعمال ہوتا ہے اس کے اصلی معنی اس شے کے ہیں جو اپنے کو ظاہر کرتی ہے اور مظہریہ نے اسی مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ 'مظہر' ایک بالکل عام لفظ ہے جو ہر اس شے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کسی ذی شعور کے سامنے اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس کے معنی "کسی شے کا ظاہر ہونا" ہیں۔ فطری علوم میں یہ لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے جہاں یہ کسی حقیقی شے کے ظہور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مظہریات میں یہ ہو سکتا ہے کہ مظاہر ہوں اور حقیقی اشیاء جن کے یہ ظواہر ہیں نہ ہوں۔ مثلاً منطق کی صنفِ حابط، 'پریاں' مدور مربع، وغیرہ۔ درحقیقت ہر تصوری شے اپنا اظہار کرتی ہے جب اس کے متعلق فکر کی جاتی ہے اور اسی لیے وہ ایک 'مظہر' ہوتی ہے۔ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے خواہ یہ حقیقی اشیاء کے مظاہر ہوں یا محض تصوری یا قیاسی و وہمی ہوں۔ برنٹانو کا لفظ "اسنادی" (جو اس نے مدرسیہ سے لیا ہے) مظہریات میں ایک اہم کام بجا لاتا ہے۔ اس لفظ سے 'مظہریہ' "مظاہر کی وہ خصوصیت" مراد لیتے ہیں "جس کی وجہ سے اشیاء کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے" یعنی یہ واقعہ مراد ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ اشیاء کا ارادہ کرتے ہیں اور ہر شے جس کا ہم ارادہ کرتے ہیں ایک اسنادی ساخت رکھتی ہے۔ خود ہسرل کی دی ہوئی مثال یہ ہے: ایک مکعب کے ادراک سے مضعف و مرکب اسناد کا اظہار ہوتا ہے۔ مکعب کے "ظہور" میں ایک مسلسل تنوع ہوتا ہے، اس کی وجہ کچھ تو نقاطِ نظر کے وہ اختلافات ہیں جن سے یہ دیکھا جاتا ہے، کچھ 'تناظر' کے اختلافات ہیں، اور وہ اختلاف بھی جو اس شے کی 'اگلی' جانب' ہیں، جو دیکھی جاتی ہے' اور پچھلی جانب ہیں' جو نہیں دیکھی جاتی، اور اس لیے نسبتۃً غیر متعین ہوتی ہے' تاہم موجود فرض کی جاتی ہے' یا پایا جاتا ہے۔' مظہریہ لفظ (Noetic) (ذہنی) کا استعمال عملِ تجربہ کے لیے کرتے ہیں اور لفظ (Noematic) تجربہ کردہ شے کے لیے۔ اور لفظ (Eidetic) (جو یونانی لفظ εἶδος ماخوذ ہے) کسی مظہر یا حادثے کی عین یا ماہیت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو اس کی خارجی خصوصیت

۳۳۳

باب ۲

جدا ہے۔ عینی تحویل (Eidetic reduction) سے مراد مظاہر سے ان کی خالص صورت کے لحاظ سے بحث کرنی ہوتی ہے جس میں سے ان کی خارجی خصوصیت کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

(ا) نفسیاتی مظہریات:۔ ہسرل کا خیال ہے کہ فطری سائنس کے متوازی ایک مطلقاً کلی، خالص، حضوری یا عقلی نفسیات پائی جاتی ہے۔ اس کا اصلی کام مظاہر کی اسنادی ساخت کی مختلف انواع کی تحقیق کرنا ہے تاکہ ان کی تحویل (اسی کے الفاظ ہیں) "ابتدائی اسنادات" (Prime intentions) میں ہو جائے۔ ان سے "وجود نفسی کی ماہیت" اور "وجود روح" کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن ہم ان اسنادات کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جن پر حیات اجتماعی مشتمل ہوتی ہے۔ مظہریاتی نفسیات حقیقت کی مظہریاتی توجیہ کا پہلا زینہ ہے۔

(ب) عینی مظہریات: اسنادی ساختیں جن پر نفسیاتی مظہریات میں بحث ہوتی ہے ابھی اپنا خارجی وتجربی مافیہ باقی رکھتی ہیں۔ اور زیادہ صوری نفسیات حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی بھی تجرید کی جائے اور مظاہر کو ہر تجربی و نفسی طبیعی عنصر سے مطلقاً پاک کر دیا جائے۔ اس طرح ہم مظاہر کی عین محض یا صورت یا عینی ساخت تک جا پہنچتے ہیں۔ جیسا کہ ہسرل اس کو ادا کرتا ہے "مثال کے طور پر اجسام کے ادراک کی مظہریات، حقیقت میں وقوع پذیر ہونے والے ادراکات، یا دہ جن کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہوتی ہے، ان کا بیان نہ ہوگی بلکہ اس

۳۳۴

غیر متغیر ساخت کا بیان ہوگی جس کے بغیر کسی جسم کے ادراک کا خواہ واحد ہو یا مسلسل تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ مظہریاتی (نفسیاتی) تحویل حقیقی باطنی تجربے کے مظاہر کا انکشاف کرتی ہے؛ عینی تحویل ان عینی صور کا جو نفسی وجود کا حصر کرتی ہے" (انسیکلو پیڈیا بریٹانیکا، نسخ چہار دہم جلد ۱۷، صفحہ ۷۰۰) بعد میں چل کر ہسرل اس عمل کو "وجود عینی کی عقلیت" کا عمل کہتا ہے۔

باب ۲

(ج) ماورائی مظہریات: ماورائی کی تعریف ہسرل اس طرح کرتا ہے کہ یہ اس "شے کی صفت ہے جو شعور ہے"۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ "شعور سے اضافیت ہماری دنیا کی حقیقی صفت ہی نہیں بلکہ عینی ضرورت سے ہر قابلِ تصور دنیا کی صفت ہے"۔ اب ماورائی مظہریات شعور کی انتہائی ساخت سے بحث کرتی ہے اور ہمیں عینی مظہریات سے ایک درجہ آگے لے جاتی ہے۔ اس درجے میں موضوعی "انا" اور اجتماعی "نحن" بالکل ماورائی "انا" اور ماورائی "نحن" سے بدل جاتے ہیں اور یہ دونوں ایک مقرون ماورائی شعور میں متحد ہو جاتے ہیں، بلاشک یہ خالص ماورائی تصوریت ہے۔

(د) وجودیاتی مظہریات: ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ایک کلی "فلسفۂ اولی" پیش کر سکتے ہیں جو تمام علوم۔ ریاضیاتی، منطقی، فطری و اجتماعی علوم کو متحد کرتا ہے۔ چونکہ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے اس لیے وہ تمام ممکن وجود اور موجودات کا بھی علم ہے۔ اسی حیثیت سے مظہریات تمام وجود کی صوری ساخت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس وجودیاتی مظہریات میں ہر سائنس کے سارے عقلی و قابلِ فہم مسایل شامل ہو جاتے ہیں۔ "مظہریات اس سے کم نہیں کہ وہ انسان کی عقلِ انسانی کی خدمت میں کامل مصروفیت ہے"۔ یہاں بھی ہسرل بالکل ہی تصوریت پسند نظر آتا ہے۔

تاہم ہسرل فوراً اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ "مظہریات تمام مظہریہ سے اس امر کا مطالبہ کرتی ہے کہ وہ فلسفے کے تمام مخصوص و سربستہ نظامات کو ترک کر دیں اور دائمی فلسفے کے قیام کے لیے دوسروں کے ۳۳۵ فیصلہ کن کام میں شریک ہوں"۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تصوریتِ مطلقہ کو ایک مخصوص سربستہ نظام سمجھتا ہے۔ مظہریہ کا یہ یقین و اذعان ہے کہ اب علم کی جدید ترقیوں کی روشنی میں اور مظہریاتی طریقے کو استعمال کر کے "فلسفۂ اولی" کے قدیم قلعے کی تعمیرِ نو ممکن ہے اور

ایک ایسی دائمی بنیاد پر جو نہ تصوریتی ہے اور نہ حقیقیتی "علم العلوم" کا استحکام امکان رکھتا ہے[1]۔" باب ۲

۲۔ غیر عقلیت

بیسویں صدی کا ایک نہایت موثر فلسفہ امیل میئرسن کا ایجاد کردہ ہے۔ وہ روسی پولینڈ میں پیدا ہوا، لیکن اپنی زندگی کا زیادہ حصہ پیرس میں بسر کیا۔ اس کی تصانیف ابتداءً فرانسیسی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اس کا فلسفہ "غیر عقلیت" کے نام سے مشہور ہو گیا ہے۔ اپنی شہرۂ آفاق کتاب (Identity and Reality) (عینیت و حقیقت) میں (سنہ ۱۹۰۸ء) جس کا انگریزی میں ترجمہ سنہ ۱۹۳۰ء میں شایع ہوا (مترجمہ کیٹ لوون برگ۔ یہ سنہ ۱۹۲۶ء کی تیسری فرانسیسی اشاعت کا ترجمہ ہے)، نیز اپنی ان کتابوں میں (L'explication dans les science) (سنہ ۱۹۲۱ء)، (La déduction relativiste) (سنہ ۱۹۲۵ء) اور اس مضمون میں جو انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی

[1] پاول اے شلپ کا مضمون بھی دیکھو جس کا عنوان "ماکس شلر ۱۸۷۴ء۔۱۹۲۸ء" ہے اور شلر پر اس کے دوسرے مضامین کے حوالے بھی اسی میں ملیں گے۔ فلاسافیکل ریویو جلد ۳۸ صفحہ ۵۷۴ و مابعد۔ مظہریات پر ایک دوسری اچھی کتاب ماروِن فاربر کی تصنیف ہے جس کا نام (Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline) (مظہریات بحیثیت طریقہ و بحیثیت فلسفیانہ تعلیم) ہے۔ یونیورسٹی آف بفالو اسٹیڈیز جلد ۶، ۱۹۲۸ء۔ ہارورڈ میں منطق پڑھنے کے بعد فاربر نے ہسرل کے ساتھ پڑھا ہے۔ اس کو ہسرل کے نظام پر پورا عبور ہے نیز وہ ریاضیاتی علمائے منطق کی علامتی منطق پر بھی دستگاہ رکھتا ہے۔ اسی لیے مظہریات کے طالب علم کے لیے اس کا مقالہ کافی اہمیت رکھتا ہے۔ نیز ڈبلیو ٹیوڈر جونس کی کتاب (Contemporary Thought of Germany) جلد اول باب ششم دیکھو جس میں مظہریات کا ایک عام پسند بیان دیا گیا ہے۔

باب ۵

۱۴ ویں اشاعت میں چھپا جس کا عنوان (Explanation) (توجیہ) تھا۔ مے یرسن نے اپنے نظریے کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور حکمت نظریہ کی تاریخ کے تعجب انگیز معلومات سے اس کی تائید کی ہے۔ اسٹائین نے بھی مے یرسن کے "نظریۂ علم کے شاندار تحقیقات" کا ذکر کیا ہے۔ لارڈ بالفور، جے، ایچ میور ہڈ اور دوسروں نے مے یرسن کی بڑی تعریف کی ہے۔ اس کی تحریرات کے اعلیٰ پایے کی وجہ سے اس کے نظریات موجودہ زمانے میں عام طور پر تسلیم کیے جا رہے ہیں۔[1]

۲۳۶

مے یرسن کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ صحیح حکیمانہ توجیہ قوانین یا علل کے دریافت کرنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے سے۔ اس کا خیال ہے کہ سائنس داں کا کام حکیمانہ توجیہ میں کسی حادثے اور اس کے مقدمات میں عینیت کا قایم کرنا یا اس کا اقرار کرنا ہے اور یہ باوجود ان کے درمیانی مسلمہ اختلافات کے۔ بالفاظ دیگر تمام حکیمانہ توجیہ اس امر کو فرض کرتی ہے کہ حقیقت عقلی ہے اور (بالفاظ لارڈ بالفور) حقیقت میں ایسی مختلف نسبیں ہیں جن کو ذہن منفرد کر سکتا اور ان کا اتباع کر سکتا ہے۔" اصول عینیت ذہن کا ازلی ڈھانچہ ہے" اور تمام علوم میں یہی اصول پایا جاتا ہے۔ یہاں تک یہ معلوم ہوتا ہے کہ مے یرسن وجود حقیقی اور وجود عقلی کی ساخت کی عینیت کے تصوریتی اصول کو تسلیم کر رہا ہے۔ تاہم اسی موقع پر وہ اپنی غیر عقلیت کی تعلیم کو داخل کرتا ہے۔ کیونکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے میں ذہن جن اختلافات کو نظر انداز

---

[1] مے یرسن پر ایک مضمون پیھو جو رسالے (Saturday Review of Literature) میں شایع ہوا ہے جلد ۵ صفحہ ۱۱۱۱۔ نیز دیکھو جارج بوس کی کتاب: (A Critical Analysis of the Philosophy of Emile Meyerson) (ایمل مے یرسن کے فلسفے کی انتقادی تحلیل) فرانسیسی تنقید کے لیے دیکھو ایم۔ جلٹ کی کتاب (La Philosophie de M. Meyerson) (فلسفۂ موسیو مے یرسن) جو (Archives de Philosophie) میں شایع ہوا ہے۔ جلد ۸، ۳۔

باب ب

کرنا چاہتا ہے وہ ترک نہیں کیے جا سکتے۔ جب کسی اصولِ توجیہ کو آخر تک استعمال کیا جاتا ہے تو اس کو ضروران اختلافات سے مقابلہ پڑتا ہے۔ انھیں ایک دوسرے اصولِ توجیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ تنازعہ جہاں پر تمام حکیمانہ توجیہات جاکر ختم ہوتی ہیں خود حقیقت کی غیر عقلیت کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ اس غیر عقلیت کی ماہیت اور اس کی مختلف صورتوں سے مے یرسن مندرجۂ ذیل کتابوں میں تفصیل سے بحث کرتا ہے (Identity and Reality) (عینیت و حقیقت) باب نہم: (De L'explication dans les Sciences) (توجیہ علوم میں) کتاب اول باب ششم و کتاب چہارم باب ۱۶ تا ۱۸۔ یہاں پر ایک مثال اس کے مفہوم کی توضیح کے لیے کافی ہوگی۔

فرض کرو کہ ہم روشنی کی ایک تموجی حرکت کا خیال کرتے ہیں جو چشم انسانی کے شبکیہ کو تہیج کرتی ہے اور جو آلۂ حواس میں ایک رو پیدا کرتے ہوئے دماغ کے مخی رقبے میں جاکر ختم ہو جاتی ہے۔ عصب اور دماغی نس کی اس خالص میکانکی حرکت کے بالمقابل روشنی یا رنگ کی ایک حس پیدا ہوتی ہے۔ سائنس میکانکی حدود میں یہ سمجھا سکتی ہے کہ حرکت کیا ہے اور نفسی حدود میں یہ سمجھا سکتی ہے کہ حس کیا ہے، لیکن وہ اس طریقے کو کبھی نہیں سمجھا سکتی ہے جس سے "میکانکی حرکت حس میں تحویل ہو جاتی ہے"۔ ہم میکانکی حرکتوں اور احساسات جیسے مختلف موجودات کی درمیانی اضافت کو کبھی قابلِ فہم نہیں بنا سکتے۔ تاہم یہ اضافت ایک حقیقی واقعہ ہے جس کے

۳۳۷

متعلق کوئی شک نہیں کر سکتا۔ اور اسی واقعے کو مے یرسن غیر عقلی کہتا ہے۔ اس کی رائے میں "اس لفظ کی خوبی یہ ہے کہ یہ صاف طور پر بتلاتا ہے کہ یہ ایک نفس الامری واقعہ ہے جس کے صحیح ہونے کا ہم یقین کرتے ہیں لیکن جو ہمیشہ ناقابلِ فہم عقل کی گرفت سے باہر، اور عقلی عناصر میں ناقابلِ تحویل ہوتا ہے"۔ بعد ازاں وہ اس چیز کا اضافہ کرتا ہے کہ "اس حد، کی موجودگی کو تسلیم کرنے میں ہم نہ صرف اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس 'غیر عقلی وجود'، کو سمجھنے میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے، بلکہ یہ بھی کہ اس

باب ۲ علم تک ہرگز نہیں پہنچ سکتے، صرف اس ہی 'حد' تک ہماری پہنچ ہو سکتی ہے۔"[1]

۳۔ میکانیت

حیاتیت کے بالکل بر مقابل ہمعصر میکانیت ہے۔ بہت سارے مفکرین ذہن اور حیاتی مظاہر کے خالص میکانکی نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ نفسیاتی کرداریت درحقیقت مابعد الطبیعیاتی میکانیت ہے۔ لیکن ہمعصر میکانیت کی ایک نہایت دلچسپ قسم وہ ہے جس کو اٹلی کے مشہور ایجابیت پسند فلسفی یوجینیو رگنانو نے پیش کی ہے۔ وہ اپنے نظریے کو حیاتیاتی غائیت کہتا ہے لیکن وہ کسی حیاتیت کے مانند نہیں جس کی اوپر بحث ہوئی۔

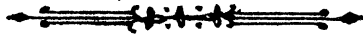
رگنانو یہ تسلیم کرلیتا ہے کہ طبیعی دنیا کی تشکیل مختلف قسم کی توانائیوں سے ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غیر عضوی دنیا کی تمام توانائیوں کا عصبی توانائی سے افتراق ثانی الذکر میں مساعدِ قوت ذاکرہ، خاصیت کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ماحول سے تطابق حیاتی توانائی کی خصوصیت ممیزہ نہیں کیونکہ کیمیائی نظامات تک اختلال کے بعد اپنا توازن پھر سے قایم کرلیتے ہیں۔ جس چیز کا طبیعی کیمیائی نظامات میں فقدان ہے وہ مساعدِ قوت ذاکرہ خاصیت ہی ہے، اور اس سے مراد اپنے کو "صرف اندرونی اسباب کی وجہ سے" ماحول سے مطابق بنانے کے طریقوں کا اعادہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے یہی وہ خاصیت ہے جو زندہ توانائی کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ بجائے پیچھے سے متاثر ہونے کے آگے سے متاثر ہو۔ زندہ عضویت میں

---

[1] دیکھو امیل میرسن کی کتاب: عینیت و حقیقت صفحہ ۲۹۸ ترجمہ کیٹ لوون برگ، شایع کردہ میکملن کمپنی ۱۹۳۰ء۔ ۵۲ mnemonic property

باب ۲

مساعدِ قوتِ ذاکرہ صفت کا اجتماع باطنی قوت کے طور پر عمل کرتا ہے اور عضویت کی ترقی اور اس کے کردار کی رہبری کرتا ہے۔ اسی واقعے کی وجہ سے وہ ازلی تنازع پیدا ہوتا ہے جو محض غایتی عالم اصغر اور خالص میکانکی عالمِ اکبر میں پایا جاتا ہے۔ "عقل ہم سے میکانیت کے عالمگیر ہونے کا اقرار کراتی ہے، لیکن احساس ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم مقصد و غایت کی حقیقت کا اقرار کریں۔ "عقل و وجدان کا یہ تضاد و تخالف شاید اس وقت تک کبھی ختم نہ ہوگا جب تک کہ انسان اپنے کردار کے انتہائی سبب اور اپنے وجود کے برترین مقصد کی تلاش کل کائنات میں نہ کرے بلکہ زندگی کے اس محدود دائرے میں کرے جس کے ساتھ وہ بدایت و ماہیت میں اشتراک رکھتا ہے[1]"۔ لیکن یہ امر کہ رگنانو کا یہ خیال ہے کہ انسان کو ایسا کرنا ہی چاہیے اس کے اس دعوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے مابعد الطبیعیاتی نظر و فکر کو بالکل عبث ثابت کر دیا ہے، نیز اس امر سے بھی کہ وہ بنی نوع انسان کی بے نفس خدمت کی تعریف کرتا ہے اور اس کو مذہب اور تمام ماورائی اقدار و اغراض کا قائم مقام سمجھتا ہے۔ اس طرح رگنانو بالآخر ان چیزوں کی پیروی کرتا ہے جن کو وہ عقل کے ارشادات کہتا ہے اور مانتا ہے کہ میکانیت کا کائنات پر کامل تسلط ہے۔

۴۔ تمدنی کثرتیت

تاریخ و تمدنِ انسانی کے محققین نے ایک عرصۂ دراز تک یہ امر تسلیم

۱۔ دیکھو یوجینو رگنانو کی کتاب (The Psychology of Reasoning) (نفسیات استدلال)، صفحہ ۳۰۲۔ مترجمہ ونی فرڈ۔ اے۔ ہال۔ شائع کردہ ہارکورٹ بریس اینڈ کو۔ دیکھو اسی فلسفی کی (Nature of life) (ماہیت حیات) مترجمۂ این تیالنسن۔

باب ۲

کرلیا تھا کہ ارتقائے تمدنی مسلسل و منفرد رہا ہے۔ ہم اس نظریے کو تمدنی وحدیت کہیں گے۔ اس کی عام پسند توضیح جیمس ہاروے رابنسن کی کتاب میں ملے گی جس کا عنوان (The Mind in the Making) (ذہن زیر تخلیق) ہے نیز موجودہ زمانے کی بہت ساری عام پسند کتابوں میں بھی۔ تمدنی وحدیت کی تائید اصطلاحی صورت میں ہیگل کے فلسفۂ تاریخ سے ہوتی ہے، اور فلسفۂ ہیگل کا یہی وہ حصہ ہے جس پر نتیجیہ نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ دراصل تمدنی وحدیت نتیجیت کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اس کی شدت کے ساتھ تائید علمائے ارتقا، مثلاً ہربرٹ اسپنسر اور ایجابیہ نے بھی کی ہے جو کونت کے مدارج ثلاثہ والے مشہور قانون کا اتباع کرتے ہیں۔ تمدنی وحدیت کی رو سے یونانی تمدن کو اہل روما نے جذب کیا اور جدید یوروپی تمدن نے یونانی۔ رومی اور عبرانی۔ مسیحی اور عربی تمدن کے عناصر کو لیا۔ تاریخ کا سارا ارتقا ایک واحد کل زمانی رہا ہے جس میں ہر بعد میں آنے والے تمدن نے سابقہ تمدن کو اپنے اندر جذب کرلیا۔ گزشتہ نصف صدی میں مغربی دنیا کے تمدن میں "تمدنی وحدیت" سے زیادہ کوئی عقیدہ تمدّن کے اساسی حصے کی حیثیت سے مستحکم طور پر نہیں پایا جاتا۔

۳۳۹

بیس سال قبل یہ چیز قابل تصور ہی نہیں تھی کہ اس نہایت مستحکم عقیدے پر اعتراض کیا جا سکے گا اور اس کو توہین آمیز ناموں سے پکارا جائے گا۔ لیکن جنگ عظیم کے پہلے اور اس کے دوران ہی میں ایک نوجوان جرمن عالم اس مشکل کام میں مصروف تھا کہ اس عقیدے کے خلاف تمام ممکنہ شہادتیں فراہم کرے۔ اس مروجہ نظریے کو "بطلیموسی نظریۂ تاریخ" نام دے کر آسولڈ اسپنگلر نے اپنی عظیم الشان کتاب (Decline of the West,) (زوال مغرب) میں تمدنی کثرتیت کا مخالف نظریہ پیش کیا اور اس کا نام

۱۔ میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) سے تمدنی وحدیت کے کلاسک بیانات کے لیے ہیگل کا دوسرا اقتباس اور کونت کا پہلا اقتباس پڑھو۔

باب ۳

"کوپرنیکی نظریۂ تاریخ" رکھا۔ اس نے استدلال کیا ہے کہ تمدنی وحدیت ایک غلط تمثیل پر مبنی ہے۔ اگر ہم نامیاتی ارتقا کا مطالعہ کریں، جیسا کہ وہ نباتات وحیوانات میں نمایاں ہے، تو ہمیں ہر جگہ یہ معلوم ہوگا کہ ارتقا کی متعدد ومختلف راہیں رہی ہیں، اور ہر راہ پیدائش، جوانی پختگی اور بڑھاپے کے مختلف مدارج سے ہوکر گزرتی ہے۔ ہمیں یہ واقعہ انواع میں بھی نظر آتا ہے اور انفرادی عضویتوں میں بھی۔ فطرت نباتات وحیوانات کے لیے ایک منفرد وخطی ارتقا کا انکشاف نہیں کرتی۔ تاہم تمدنی وحدیت یہ فرض کرتی ہے کہ ایسا ارتقا، جہاں تک انسانی تمدن کا تعلق ہے، ایک سائنٹفک واقعہ ہے۔ یہ ایک غلط تمثیل ہے۔ صحیح استنباط تو یہ ہے کہ انسانی تمدن، حیوانی انواع اور انفرادی عضویتوں کی طرح حقیقی زمانی حقایق ہیں جو پیدا ہوتی، سرسبز شاداب ہوتی اور فنا ہو جاتی ہیں۔ بجائے اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ تاریخ انسانی ایک منفرد ارتقائی عمل کی تشکیل کرتی ہے جو جدید مغربی یورپ کے تمدن میں آکر منتہی ہوتا ہے ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ دنیا میں مختلف عظیم الشان تمدن ہوئے ہیں اور مغربی یورپ کے تمدن کے مدارج کا مقابلہ ان دوسرے تمدنوں کے مدارج سے کیا جا سکتا ہے۔ اسپنگلر اس علم کو تاریخ دنیا کی متقابل صورتیت کہتا ہے۔ ۳۴۰

جب اس قسم کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو اسپنگلر کا خیال ہے کہ ہم فوراً یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ مغربی یورپ کا تمدن تشبیع کے درجے پر رہا ہے۔ وہ اس کو زندگی کے صرف تین یا چار صدیاں عطا کرتا ہے اور اس کی رائے میں ان صدیوں میں بہت جلد اس کا زوال ہو جائے گا۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اسپنگلر ان مماثلتوں کو پیش کرتا ہے جو مغربی یورپ کے تمدن میں اور اس زمانے کے کلاسکل تمدن میں پائی جاتی ہیں جب کہ یہ تمدن فنا ہو رہا تھا۔ ان مماثلتوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ دنیا کے چند عظیم الشان شہروں میں حیات کا اجتماع ہو رہا ہے اور دیہات کی ساری

باب ۲

قوتیں کھینچ کر ان شہروں میں آرہی ہیں۔ جب یہ چیز رونما ہوتی ہے تو تمدن تہذیب کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ روبز وال ہے۔ مغربی یورپ کے تمدن اور کلاسکل تمدن میں دوسری مشابہت یہ ہے کہ ہمارے تمدن کا ہر پہلو، مثلاً فن، سائنس، مذہب اور فلسفہ، اسی منزل میں ہے جس تمدن کے یہی پہلو کلاسکل تمدن کے آخری زمانے میں تھے۔ اسپنگلر ان مشابہتوں کے بیان کرنے میں نہایت تفصیل سے کام لیتا ہے۔ وہ خصوصیت کے ساتھ اس فرق کو بتلاتا ہے جو ان عظیم المرتبت فلاسفہ میں جنھوں نے فلسفے کے اہم نظامات کو تشکیل دیا ہے (جبکہ مغربی یورپ اپنے معراجِ کمال پہنچا ہوا تھا) اور ان کوتاہ قامت حقیر بولنوں میں پایا جاتا ہے جو ان دنوں فلسفی بنے بیٹھے ہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہمارا تمدن فلسفے کے کسی عظیم الشان نظام یا کسی عظیم الشان فن کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہا اور ہماری سائنس رفتہ رفتہ عملی سائنس بنتی جائے گی جس میں علم فطرت سے فائدہ اٹھانے کے لیے استعمال کیا جائے گا۔ ہمعصر فلسفیوں کے لیے جو چیز باقی رہ گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ ارتیابیت کی ایک متوافق صورت تیار کر لیں۔

۳۴۱

اسپنگلر کی تمدنی کثرتیت کے خلاف تمدنی وحدیت کے حامیوں اور بین قومی نصب العینوں پر قوت کے ساتھ یقین رکھنے والوں نے تنقید و تعریض کا ایک طوفان اٹھایا، لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی کا کوئی دوسرا فلسفیانہ تصور اس سے زیادہ اشاعت نہ پا سکا۔ اسپنگلر کی دو عظیم الشان جلدوں کے ہزاروں نسخے اس کی اشاعت کے زمانے (۱۹۱۸ء) سے اب تک فروخت ہو چکے ہیں اور اور کثیر الحجم کتابیں اس پر لکھی جا چکی ہیں۔ اس امر کے متعلق کوئی شخص پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ تمدنی وحدیت و تمدنی کثرتیت کے اس مناقشے کا آخری انجام کیا ہوگا۔ اسپنگلر نے کم سے کم یہ تو کیا کہ نئی دنیا کو سوچ میں مبتلا کر دیا۔

۵. روحانی حقیقیت

ہمعصر فلاسفہ میں بہت سارے ایسے بھی ہیں جنھوں نے حقیقت کی ایسی توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو در اصل حقیقیت پر مبنی ہے۔ یہ فلسفی دینیت پسند ہیں کیونکہ وہ وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس حد تک کثرتیت پسند بھی ہیں کہ وہ ارواح انسانی کے وجود کے اضافی استقلال کو مانتے ہیں۔ اور وہ اس معنی میں حقیقیت پسند ہیں کہ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جس خارجی حقیقت سے سائنس بحث کرتی ہے اس کی تشکیل ایسے عناصر سے ہوتی ہے جو نسبتہً مستقل حقائق ہیں۔ روحانی حقیقیت کے مشہور نمایندے مدرسیت جدید کے فلاسفہ ہیں۔ ان کے فلسفے کو اکثر وہی نیوٹامزم (ٹامیت جدید) کہا جاتا ہے۔ یہ سینٹ ٹامس اکوئناس کا متبع ہے جس کا فلسفہ ایک عرصے تک رومن کیتھولک چرچ کا مستند فلسفہ مانا جاتا تھا۔ پوپ لیو سیزدہم نے اپنے ایک مشہور منشور میں رومن کیتھولک مفکرین کو اجازت دی تھی کہ وہ سینٹ ٹامس کے نظام میں ایسے جدید سائنٹفک تصورات شامل کرلے جو اس کے اصول اساسی کے موافق ہوں جہاں تک ممکن ہوسکے اس کو جدید بنائیں۔ چونکہ ٹامیت خود ارسطا طالیسیت کی ایک نئی توجیہ ہے لہذا ٹامیت جدید، فلسفے کے ارسطا طالیسی قسم کو جاری رکھتی ہے۔ اس فلسفے کا دوسرا نام مدرسیت جدید ہے۔ امریکا اور یورپ میں اس کے بیشمار طاقتور عامی موجود ہیں اور اس کے اہم فلسفیانہ رسایل بھی شایع ہوتے ہیں۔

روحانی حقیقیت مدرسیت جدید کے فلاسفہ ہی کی حد تک محدود نہیں۔ الیوٹا، ڈی سارلو، مارٹی نیٹی، اور ویرسکو متعصب مدرسیہ نہیں

لیکن انھوں نے اٹلی میں ایک ایسی روحانی حقیقیت پیش کی ہے جو کروچے اور جنٹیلے کی تصوریت جدید کے بالکل مخالف ہے بعض ایسے اہم پروٹسٹنٹ مفکرین بھی موجود ہیں جو تصوریت کی موجودہ اقسام کی اس قدر مخالفت کرتے ہیں کہ اگر ہم انھیں روحانی حقیقیت کے حامی کہیں تو خود انھیں کسی قسم کا اعتراض نہ ہوگا۔

لہ۔ دیکھو "مذہبی حقیقیت" (Religious Realism) والی کتاب جو مختلف مصنفین کی لکھی ہوئی ہے اور جو ڈی سی میا کنٹاش کے زیر ادارت میکملن کمپنی نے شایع کی ہے ۱۹۳۱ء۔

باب (۳)

فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ بے نتیجہ ہیں

۱۔ اختراعیت

۲۴۳

جب جوشیا رایس جرمنی میں تعلیم پا رہا تھا تو وہاں اس کی ملاقات ایک نوجوان مدرس سے ہوئی جس کی تعریف وہ کانٹ کے فلسفے کی توضیح میں نہایت دلچسپ طریقے سے کرتا ہے: "کانٹ کا شیدائی یہ نہیں جانتا کہ اس کو کہاں پر ختم کرنا چاہیے۔ جب میں جرمنی میں پندرہ سال پیشتر ایک نوجوان طلیسان کی حیثیت سے تعلیم پا رہا تھا، خوش قسمتی سے میری ملاقات اس زمانے کے ایک نہایت عالم و فاضل شخص سے ہوئی۔ جو فلسفے کا ڈاکٹر تھا اور معلمی کے امتحان کی تیاری کر رہا تھا۔ وہ ایک ایسا شخص تھا جس سے ہر چیز کی امید وابستہ تھی، اس نے نہایت شاندار اور ماہرانہ مضامین لکھے اور شایع کیے تھے، اور اپنی تصانیف کی کثرت کی وجہ سے اہل ملک میں خصوصیت کے ساتھ ممتاز تھا۔ کچھ سال بعد اس کو بدقسمتی سے یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ کانٹ کے "انتقادِ عقلِ نظری"

باب ۱۳

کی شرح شایع کرے۔ اس کا منصوبہ تھا کہ شرح چار جلدوں میں مکمل کی جائے کچھ زمانے بعد اس نے پہلی جلد شایع کی جو کئی سو صفحات پر مبسوط تھی اور اور اس میں کانٹ کے صرف ابتدائی باب سے بحث کی گئی تھی اس زمانے سے یہ میرا ملاقاتی مفقود الخبر ہے۔ شرح کی آخری جلدیں ابتک معرض وجود میں نہیں آئیں، گو اس کو اس کام پر لگے ہوئے اب دس سال سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس کام کے ختم کرنے کے لیے کتنی جلدیں درکار ہوں گی، اس کا تعین صرف "ہادم اللذات" (جس کا ذکر الف لیلہ کے قصے اپنے اختتام پر کیا کرتے ہیں) یعنی موت ہی کر سکتی ہے"۔[1] رائس اس عجیب وغریب عالم کا نام نہیں بتلاتا لیکن اس کا یہ بیان اس شخص پر بالکل صادق آتا ہے جو ان دنوں دنیا کا ایک نہایت شہرۂ آفاق فلسفی ہے جس کا نام ہانس فاہنگر ہے۔ کیونکہ فاہنگر اپنی علمی زندگی کی ابتدا میں کانٹ کا ایک دلسوز شیدائی و پیرو تھا؛ اس نے کانٹ کی ایک کامل شرح لکھنے کا ارادہ کیا پہلی جلد ۱۸۸۱ء میں اور دوسری ۱۸۹۲ء میں شایع کی اور پھر (Kantstudien,) کی بنا ڈالی جو ایک فلسفیانہ رسالہ تھا اور کانٹ کے فلسفے کے لیے مخصوص تھا۔

۳۴۴

کانٹ کی ادبیات کا جو عمیق علم فاہنگر کو تھا اس کا نتیجہ وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جو (The Philosophy of As If) کے نام سے مشہور ہے جرمنی میں کئی مرتبہ شایع ہونے کے بعد اس کا انگریزی میں بھی ترجمہ ہوا۔ سی کے آگڈن نے اس کا ترجمہ کیا۔ اس کتاب میں فاہنگر یہ نظریہ پیش کرتا ہے (جو کانٹ کی تصانیف کے مختلف اقتباسات پر مبنی ہے) کہ تمام سائنٹفک (حکیمانہ) مذہبی، اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی تعقلات، دراصل ہر قسم کے تعقلات، محض اختراعات ہیں جو قیمت تو رکھتے ہیں لیکن صداقت مطلق

---

[1] دیکھو جوشیا رائس کی کتاب (The Spirit of Modern Philosophy) نسخۂ ثانی صفحہ ۱۰۴ اور مابعد ۵ ہفلن مفلن کمپنی۔

نہیں رکھتے۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو اختراعیت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے نظریے کی تاریخ کا نشان لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ ولیم آف اوکم وہ پہلا مفکر تھا جس نے عام تصورات کی اختراعی ماہیت کی توضیح کی اور اُن "اختراعات" (یا 'Ficta' جو مدرسیہ کا لفظ تھا) کی عملی ضرورت پر زور دیا۔ وہ بتلاتا ہے کہ ہابس، لائبنز، کانڈیلاک اور اولف اختراعیت کی تکمیل و ترقی میں کانٹ کے جدید پیشرو ہیں۔ لیکن وہ اس نظریے کا نشان یونانیوں میں بھی لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ کانٹ کے بعد کس طرح اس کی تکمیل میں شوپنہور، ہربرٹ، نیٹشے اور دوسروں نے حصہ لیا ہے۔

فاہنگر، شوپنہور اور فان ہارٹمن کا بڑا شیدائی ہے اور قنوطیت کو بہترین فلسفۂ حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے اس خیال کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے وہ کانٹ کے اس نظریے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فطرتِ انسانی میں بنیادی شر مرکوز ہے۔ اور ہارٹمن کے اس قول کی طرف بھی توجہ منعطف کرتا ہے جس کی رو سے کانٹ کو "قنوطیت کا آدم" قرار دیا جاتا ہے۔ فاہنگر کا خیال ہے کہ قنوطیت کسی طرح حیاتیاتی و اخلاقی قوت کو کم نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وہ ہمیں اپنے لیے اور زیادہ سخت جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور خدمت خلق اور مصائب کو کم کرنے کا شوق دلاتی ہے۔ نیز ہمیں اپنے عام پہلو کے اختیار کرنے میں موضوعیت کی بجائے زیادہ تر خارجیت کی طرف مائل کرتی ہے۔ اس طرح فاہنگر کی اختراعیت شوپنہور کی غیر عقلیت و قنوطیت سے زیادہ قریب ہے۔

فاہنگر اپنے نظریے کی توضیح کرتے وقت مختلف قسم کے "اختراعات" کا ایک تفصیلی اصطفاف پیش کرتا ہے۔ پہلے تو اس نے اختراعیت کو ایک طریقہ سمجھا اور محض ایسے اختراعات جمع کیے جو علم کے مختلف دائروں میں خاص قیمت و اہمیت رکھتے ہیں۔ پھر اس نے اختراعیت کی مابعد الطبیعیاتی جانب پر نظر ڈالی اور اس نظریے نے "فلسفے کے ایک کلی نظام" کی شکل اختیار کر لی جس کو فاہنگر نے تصوریتی ایجابیت کے نام سے

باب ۳

پکار ا"کیونکہ اس نے خیال کیا کہ یہ جرمن فلسفے کی مروجہ تصوریت اور لااس کی پیش کردہ ایجابیت کی ایک مصالحتی صورت ہے۔ وہ اپنے تعلیم کا خلاصہ پندرہ عنوانات کی تحت پیش کرتا ہے ان میں سے زیادہ اہم یہ ہیں:۔ (۱) طبیعیات و نفسیات کے دو دائروں کے درمیان پائی جانے والی غیر عقلیت۔ (۲) ارادایت، یا یہ دعویٰ کہ حقیقت ارادہ ہے (۳) تفکر کو ارادۂ حیات کے بالکل تابع کر دینا (۴) یہ تصور کہ فکر کی تعمیر کردہ تصوری دنیا کی اہمیت بالکل اس کی اختراعی نوعیت کی وجہ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے ایک عالم اقدار کی تشکیل ہوتی ہے جس میں ہم حدوث و تغیر کی دنیا سے بھاگ کر پناہ گزین ہوتے ہیں؛ اور (۵) یہ امر کہ دنیا بحیثیت مجموعی بے معنی ہے اور" ایک جلیل القدر ذہن زندگی میں عظمت شامل کرتا ہے تاہم اس میں اس کی تلاش نہیں کرتا" (شلر)

فاہنگر اس قانون کو بہت اہمیت دیتا ہے جس کو وہ غایت پر ذرایع کے تفوق کا "قانون" کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ ایک عام میلان ہے کہ جو شے کسی غالب کا محض ذریعہ ہوتی ہے وہ غالب ہو جاتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ درحقیقت فکر ایک ذریعہ ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے کو ماحول کے مطابق بناتے ہیں اور اپنی حیاتیاتی ضروریات کو پوری کرتے ہیں۔ لیکن فکر اپنے وظیفے کو چھوڑ بیٹھتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ پھر وہ ہر قسم کے مسایل

۴۴۶

مشکل کرتی ہے جو بالکل ناقابل حل ہوتے ہیں۔ یہ مسایل نامتناہی و بے معنی ہوتے ہیں۔ ہم صرف یہی کر سکتے ہیں کہ اس امر کی توجیہ کر دیں کہ یہ کس طرح نفسیاتی طور پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب ہم ان کے جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں تو بھول بھلیوں میں گرفتار ہو جاتے ہیں"۔ اگر اس روشنی میں دیکھا جائے تو بہت سارے فکر کے اعمال اور عمارتیں صاف طور پر غلط افتراضات معلوم ہوتی ہیں جو یا تو حقیقت کے خلاف ہیں یا متضاد بالذات ہیں؛ لیکن جو فکر کی مشکلات کو اس مصنوعی انحراف کی وجہ سے دور کرنے اور غایت فکر تک ان غیر مستقیم اور پیچیدہ راستوں کے ذریعے پہنچنے کے لیے

بنائے گئے ہیں"۔

فاہنگر اختراعیت اور نتیجیت کے باہمی تعلق پر بحث کرتا ہے اور انکار کرتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہیں۔ نتیجیت کا اصول یہ ہے کہ جو تصورات عمل میں مفید ہیں وہ ضرور صحیح ہیں، یا یہ کہ "نفع بخش شے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے" لیکن اختراعیت کا یہ اصول ہے کہ جن تصورات کے متعلق یہ معلوم ہے کہ ان میں صداقت نہیں پائی جاتی، ان میں بھی اعلیٰ درجے کی افادیت پائی جا سکتی ہے۔ بہر حال فاہنگر اعتراف کرتا ہے کہ اختراعیت و نتیجیت میں عملاً بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سارے نتیجیہ اس کی غایت پر ذرائع کے تفوق والے قانون کو اور نیز اس کی دوسری تعلیمات کو تسلیم کریں گے۔ ایم سی آٹو اختراعیت و نتیجیت کی "حیران کن مشابہتوں" کا ذکر کرتا ہے اور افسوس کرتا ہے کہ امریکا کے نتیجیہ نے فاہنگر کی کتاب کو زندہ گرمجوشی کے ساتھ نہیں لیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "فاہنگر کی کتاب کا امریکا کے نتیجیہ نے خلوص کے ساتھ استقبال نہیں کیا۔ اور خود فاہنگر (اپنے دیباچے میں جو کتاب کی تکمیل کے ایک زمانے بعد لکھا گیا ہے) اس امر کا خواہشمند معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نتیجیے کی صف میں نہ شامل کیا جائے۔ مصنف کے نام فاہنگر نے ۱۹۲۵ء میں ایک خط لکھا تھا جس میں وہ کہتا ہے کہ اس کے اعتراضات جیمس ڈیوے، یا "انتقادی نتیجیت" کی کسی شکل کے خلاف نہ تھے بلکہ اس "غیر تنقیدی نتیجیت" کے خلاف جو فلسفے کی قیمتی صداقتوں میں جہالت سے تحریف کرتی اور مبالغہ کرتی ہے۔ باہمی تفاہم و تعارف کی اس قابل افسوس ناکامیابی پر جیمس گٹ من نے فاہنگر کی کتاب کے تبصرے میں اچھی طرح بحث کی ہے (جرنل آف فلاسفی جلد ۲۳ صفحہ ۷۷ تا صفحہ ۸۰) میں اس کے ساتھ اتفاق کرتا ہوں کہ یہاں ایک اہم اشتراک فکر کی دلچسپ اور غیر غور کردہ مثال ملتی ہے۔ اور اس کے ساتھ میں بھی یہ امید کرتا ہوں کہ یہ ناکامیابی رفع ہو کر بین الاقوامی مشورہ، شروع ہو گا۔" یہ امر کہ

۲۴۷

۱۔ دیکھو ایم سی آٹو کی تحریر (Philosophy Today) میں، جو ای ایل شاؤ اب کی زیر ادارت

باب ۳ اختراعیت و نتیجیت دونوں کی بنیاد کانٹ کے وہی تصورات ہیں آلو کے خیال کی تائید میں شہادت فراہم کرتا ہے۔

۲۔ تخیلیت

بعض ہمعصر مفکرین، جن میں ڈگلس فاسٹ زیادہ ممتاز ہے، اُس فلسفے کی حمایت کرتے ہیں جس کو وہ تخیلیت (Imaginism) کہتے ہیں۔ فاسٹ نے اس لفظ کو ایجاد کیا ہے۔ اس نے اپنی مندرجۂ ذیل کتابوں میں اپنے نظریے کی کامل توضیح کی ہے، دوسرے نظریات سے اس کے تعلق پر بحث کی ہے اور وہ طریقے بتلائے ہیں جن کے ذریعے یہ مخصوص مسایل کو حل کرتا ہے: (The World as Imagination) (دنیا بحیثیت تخیل) (Divine Imaginism) تخیل الٰہی)؛ (Imaginism) (تخیلیت) (آخر الذکر مضمون ہمعصر برطانوی فلسفہ (Contemporary British Philosophy) میں چھپا ہے۔)

تخیلیت کانٹ کی ایک دلچسپ عبارت پر مبنی ہے۔ جو یہ ہے "ہمیں یہ تحقیق کرنی ہے کہ تخیل شعور سے مل کر وہی چیز تو نہیں جو حافظہ، ذکا، قوت تمیز ہیں اور شاید فہم و عقل بھی وہی ہیں۔ گو منطق اس امر کا تصفیہ کرنے کے قابل نہیں کہ آیا ایک بنیادی قوت حقیقت میں پائی بھی جاتی ہے تاہم اس قوت کا تصور ہی وہ مسئلہ ہے جو قوتوں کی اس کثرت کے ایک منظم بیان میں شامل ہے" (نارمن کمپ اسمتھ کی کتاب شرح (Commentary) میں نقل کیا گیا ہے صفحہ ۴۸۷) لیکن کانٹ نے اس پر معنی خیال کی تکمیل کی طرف توجہ نہیں کی۔ فشٹے نے اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی نے شایع کی ہے۔ صفحہ ۲۱۴ (نوٹ)۔

باب ۳

تخیل تعمیری اور فطرت تشکلہ کے ربط کو ظاہر کیا اور اس طرح اصول تخیل کو ایک کائناتی مرتبہ بخشا۔ فروشامر نے تسلیم کیا کہ تخیل ایک کلی قوت ہے جو تمام فطرت میں نفوذ کیے ہوئے ہے، لیکن نہ تو فشٹے ہی نے اور نہ فروشامر نے تخیل کو حقیقت کا تخلیقی، کلی وایضاحی اصول قرار دیا۔ اب فاسٹ کا

۳۴۸

دعویٰ ہے کہ اسی نے اول مرتبہ ایسا کیا۔ اور وہ اس نظریے تک اس لیے پہنچا کہ وہ ہیگل اور برطانوی پیروان ہیگل کے عقلیتی اصول سے بیزار تھا۔

"کیا اب ہماری یہ خواہش ہے کہ ہم (ا) ایک جامد کائنات' کے تصور سے بچیں جو ابھی مرکز توجہ بنا ہوا ہے، اور (ب) اس مزید تصور سے جو اس جامد کائنات ہی کو عقل قرار دیتا ہے؟ ہم اسی صورت میں بچ سکتے ہیں کہ ہم یہ فرض کرلیں کہ جوہر عالم (ا) ایک ساتھ قیوم بھی ہے اور خلاق بھی اور (ب) جو دور سے اس شئے کے مشابہ نظر آتا ہے جو خود ہم میں تخیل محض دکھائی دیتی ہے۔ میں تخیل "محض" کہ رہا ہوں، کیونکہ تخیلی تعمیرات غیری کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں، اور جو اس طرح اس 'غیری' کے زیر اثر ہوتے ہیں، اپنے وظیفے یا عمل کے لحاظ سے آلاتی تعقلی فکر کے حصے بن جاتے ہیں۔ اب ان کا تعلق عقل کے افسانے سے ہوتا ہے جس کی ابتدا محدود جذبات کے احتیاجات کے سلسلے میں ہوتی ہے جو ایک منقسم دنیا میں ماحول کے ساتھ امتحاناً اپنا تطابق قایم کرتے ہیں"[1]۔

فاسٹ احتیاط کے ساتھ اس وسیع معنی میں تخیل کو محدود معنی والے تخیل سے ممیز کرتا ہے جو عمیق تر تخیل کی محض ایک ہیئت ہے۔ کائناتی تخیل کے دو پہلوؤں میں (قیوم و خلاق) ثانی الذکر پہلو زیادہ بنیادی ہے "تحفظ میں قیومیت و بقا کی فعلیت شامل ہے؛ موجود ہونے کے معنی مخلوق ہونے کے ہیں یا خلق کرنے کے، یا دونوں کے۔" اور اس کائناتی تخیل کی یہ تخلیقی قوت ہی ہے

---

[1] دیکھو ڈگلس فاسٹ کا مضمون "ہمعصر برطانوی فلسفہ" میں جو جے ایچ میور ہڈ کی زیر ادارت میکملن کمپنی نے شایع کیا ہے۔

جو زمان ہے اور اس میں مرور، معیت اور تسلسل شامل ہیں۔ علاوہ ازیں یہ شعور رکھتی ہے۔ تخیل اپنے فعال شاعر بالذات حیثیت کے لحاظ سے شعوری تخلیق (جس کے لیے فاسٹ نے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے۔ '(Consciring)' فاسٹ کے لیے وہی ہے جو فشٹے کے لیے "نامتناہی فعلیت" جو اپنی محتویات سے واقف سمجھی جاتی ہے۔

شعوری تخلیق عقلی فعلیت نہیں۔ صداقت اضافتی شے ہے اور نیچے کے درجے میں ہے۔ تفکر محض آلاتی چیز ہے۔ اس معاملے میں جیمس اور ڈیوے اور شلر درست ہیں۔ تعقلات اور سائنٹفک قوانین صداقت کے اظلال ہیں، اس کے برخلاف حقیقت جو شعوری تخلیق ہے صداقت سے زیادہ حقیقی اور اس سے زیادہ وسیع ہے۔ فکر محض محدود مراکز میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس نظریے کے قبول کرنے میں رگنانو حق بجانب ہے۔ تفکر اس احتیاج سے پیدا ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب عضویت کو ایک سخت ماحول سے مقابلہ ہوتا ہے، اور وہ عضویت کی محدودیت میں شریک ہوتا ہے۔ لیکن تخیل الٰہی صداقت و فکر سے ماورا ہے اور اس میں تمام حقیقت و غیر حقیقت شامل و داخل ہیں۔ جس طرح جیمس نے نتیجیت کو تجربیت و تصوریت کی ایک مناسب و کافی ترکیب قرار دی ہے، اسی طرح فاسٹ بھی تخیلیت کو ایسی ہی ترکیب قرار دیتا ہے۔ یہ تصوریت کی ذہنی صورتوں اور عقلیت کی غیر عقلی اور ایجابی صورتوں کو خارج کر دیتی ہے۔ لہٰذا یہ بوقت واحد صحیح تصوریت بھی ہے اور صحیح حقیقیت بھی۔ گو تخیلیت نے ابھی مسئلہ خلود کا کوئی تشفی بخش حل پیش نہیں کیا، تاہم وہ پوری طرح تسلیم کرتی ہے کہ جو فلسفہ اس مسئلے کو حل نہیں کر سکتا اور انسان کو حیات آتیہ کا قابل فہم یقین نہیں دلاتا وہ آخر میں باطل و لاطائل ہے۔

۳۔ جمالیت

امریکا کے ایک ممتاز عالم جے۔ ایم۔ بالڈون نے "ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی" کا

مدیر ہے، ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ (Pancalism) کہتا ہے اور جو فاسٹ کی تخیلیت کے مشابہ ہے۔ لفظ "پنکلیزم" کی ابتدا نہایت دلچسپ ہے۔ بالڈون نے سہ جلدی تصنیف پیش کی تھی جس کا عنوان (Thought and Things or Genetic Logic) (فکر و اشیاء یا تکوینی منطق) ہے۔ تیسری جلد (Real Logic) (منطق حقیقی) حصۂ اول (Interest and Art) (غرض اور فن) پر ہے۔ اس نے "منطق حقیقی" کا بقیہ حصہ اب تک شایع نہیں کیا، لیکن اس تیسری جلد کے بعد ایک اور مستقل تصنیف پیش کی ہے جس کا عنوان (Genetic Theory of Reality) ("حقیقت کا تکوینی نظریہ") ہے۔ اس نے اپنی "تکوینی منطق" کے لیے ایک یونانی جملے کو ماٹو کے طور پر اختیار کیا تھا جو یہ ہے (Tòkaλòv πâv) اس کے لفظی معنی ہیں: "حسن سب کچھ ہے۔" لیکن اسی تصنیف کی جلد سوم کے اختتام پر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ ماٹو تمام حقیقت کی ماہیت کا اظہار کرتا ہے۔ لہذا وہ اس جملے کو لفظ "پنکلیزم" میں بدل دیا اور اپنے فلسفے کا یہی نام رکھا۔ جلد سوم کے دیباچے میں وہ سمجھاتا ہے کہ کس طرح اس نے اس لفظ کو وضع کیا اور حاشیے پر ایک یونانی زبان کے عالم کی رائے کا بھی ذکر کرتا ہے۔ جو اس وضع اصطلاح کی تائید میں ہے، گو یہ اصطلاح کسی قدر بے قاعدہ طور پر وضع کی گئی ہے تاہم (πávkaλos) ایک یونانی لفظ بھی موجود ہے۔

دوسرا نام جو بالڈون اپنے فلسفے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ "جمالیاتی بدیہیت" ہے۔ اس کی رائے ہے کہ جمالیاتی تجربہ علم کی اعلیٰ ترین صورت ہے کیونکہ یہ صداقت اور افادیت یا عملیت کے درمیانی تضاد کو رفع کرتا ہے۔ جمالیاتی کل صداقت و افادیت دونوں کو محفوظ رکھتا ہے۔ "صداقت و قیمت کے سارے احکام جن کی غیر دلچسپ علمی حقایق اجازت دیتی ہیں جمالیاتی حکم میں پھر سے تشکیل پاتے ہیں؛ صائب اضافات بیان کیے جاتے ہیں؛ اخلاقی محمولات پھر سے پیش کیے جاتے ہیں؛ تصوری اشرابات قوی کیے جاتے ہیں؛ عرفی معنی کی فنی صنعت کی اقتدار میں تاکید کی جاتی ہے۔"

باب ۳

(جلد سوم صفحہ ۲۵۴)۔ لیکن "جمالیاتی تجربہ ایسے عمیق معنی پیش کرتا ہے جس کے صداقت و افادیت جزئی اور خام اجزا ہیں۔" اور آگے چل کر اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ "جو نظریہ...... اس مدلل رائے میں ظاہر ہوا ہے اور جس کی رو سے جمالیاتی تدبر میں حقیقت کے معنی کا کامل ترین اظہار ہوتا ہے اس کو میں پینکلیزم (پینکلیت) کہنے کی جرأت کرتا ہوں جو اس معنی کو ایک ہی لفظ میں ادا کرتا ہے[1] جو اس کتاب کی پہلی جلد پر ناٹو کی طرح لکھا گیا ہے۔" Tòkaλovπav یہ نظریہ "تکوینی نظریہ حقیقت" کے چوتھے حصے میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے لیکن ہم یہاں اس تفصیلی توضیح میں نہیں پڑ سکتے۔

بالڈون اپنے فلسفے اور نتیجیت کی نسابت کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک مضمون میں جس کا عنوان (Aspects of Contemporary Thought.) (ہمعصر فلسفے کے مختلف پہلو) ہے (جو امریکن ایئر بک سنہ ۱۹۱۰ء میں شایع ہوا تھا اور جو پھر "تکوینی منطق" کی جلد سوم کے تتمہ ج کے طور پر چھپا) وہ اس تعلق پر بحث کرتا ہے۔ اگر ہم اس کے نظریہ اور نتیجیت کی مشابہت پر زور دینا چاہیں تو لفظ آلاتیت خود بالڈون کے نزدیک وہ صحیح اصطلاح ہے جس کو اس ضمن میں استعمال کرنا چاہیے۔ کیونکہ بالڈون نتیجیہ کے ساتھ تصوریت کے مناقشے میں اتفاق کرتا ہے، یعنی نتیجیہ کے ساتھ ان امور میں اتفاق کرتا ہے کہ علم اپنی ماہیت کے لحاظ سے اختیاری یا عملی ہے، تصورات عمل کے آلات ہیں، فکر ایک عضویت اور ایک ترقی پذیر نظام ہے اپنی جو ماہیت میں بالکل اجتماعی واقع ہوا ہے وہ نتیجیت کی صرف اس خامی پر معترض ہے کہ یہ معنی کو ایک باطنی قیمت اور خود حقیقت کا ایک حصہ نہیں قرار دیتی۔ وہ کہتا ہے کہ نتیجیت انسانی تجربے کے ایک پہلو پر زور دیتی ہے اور دوسرے پہلو کو نظر انداز کرتی ہے اور بالخصوص اپنے جمالیاتی نظریے میں کمزور ہے۔

۲۵۱

---

[1] بالڈون اسی اقتباس میں (Pancalism) کے لفظ کے اشتقاق کی تمثیلیں الفاظ (Pantheism) اور (Panpsychism) سے دیتا ہے (مترجم)

باب ۲

تاہم کراٹن اپنے اس قول میں بلاشبہ حق بجانب ہے کہ "گو پروفیسر بالڈون کے نظریے میں اور نتیجیتی ارتقائیین کی رائے میں بعض اہم اختلافات ہیں تاہم ان کا عام نقطۂ نظر اور غایت ایک ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف منطق کے مسئلے پر نفسیاتی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں بلکہ وہ اپنے علمی تصورات کو ارتقا کے حیاتیاتی بیان سے حاصل کرتے ہیں نہ کہ کانٹ کے بعد والی تصوریت سے[1]"

۴۔ مذہبی نتیجیت

اپنے اس مقالے میں جو سوربون یونیورسٹی سے ڈاکٹر کی ڈگری لینے کے لیے ۱۸۹۳ء میں پیش کیا گیا جس کا عنوان (L'Action) (عمل) تھا، مارس بلانڈل، جو ایک نوجوان رومن کیتھولک فلسفی ہے، اور جو فرانس کے کیتھولک ماڈرنزم کے بانیوں میں سے ہے، یہ استدلال پیش کرتا ہے کہ اس امر کے تعین کے لیے کہ کس چیز کو صحیح سمجھ کر قبول کیا جائے ارادے اور زندگی کا عملی پہلو اساسی شے ہے۔ اور اپنے ایک خط میں جو (Revue du clerge Francais) میں ۱۹۰۲ء میں شایع ہوا بلانڈل کہتا ہے کہ نتیجیت کا نام اس کے نظریے کے ٹھیک بیان کے لیے موزوں ہے اور وہ اس کو دس سال سے زیادہ عرصے سے استعمال کر رہا ہے۔ لیکن جب نتیجیت کا لفظ شلر جیمس اور ڈیوی کے جدید انگریزی امریکی فلسفے کے نام کے طور پر استعمال ہونے لگا تو بلانڈل نے اس کا استعمال ترک کر دیا کیونکہ اس کی اور ان لوگوں کی تعلیم میں بنیادی اختلافات پائے جاتے تھے۔ لیکن جیسا کہ کالڈول نے بتلایا ہے فرانسیسی مجددین کی تعلیمات میں اور انگلستان اور امریکا کے نتیجیہ کی توجیہات

[1] سیکولاجیکل ریویو جلد ۱۲، صفحہ ۱۷۹۔

باب ۶ | ۳۵۲

مذہب میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ ارادیت، یا ارادۂ ایقان کو مذہبی صداقت کے لیے اساسی قرار دینا، ان کے باہمی اتفاق کا اصلی نکتہ ہے۔ لیکن بلانڈل اور اس کے اتباع میں اس ارادیت کا اظہار خلاف عقلیت، نظریے میں ہوتا ہے اور جو مذہبیت جدید، پر اس لیے ہمیشہ حملہ کرتے ہیں کہ یہ عقل انسانی پر حد سے زیادہ بھروسا کرتی ہے، یہ ان کے باہمی اتفاق کی دوسری وجہ ہے لیکن فرانس کے مذہبی نتیجیہ انگریزی امریکی نتیجیت کے حامیوں سے اس بات میں مختلف ہیں کہ اول الذکر روایت کو ضروری سمجھ کر اس کی حمایت کرتے ہیں، اور اس کو ایک ایسی تخلیقی قوت سمجھتے ہیں جو ماضی کے غیر شعوری لیکن مطلق الوجوب تیقنات کو زندہ رکھتی ہے۔ فرانسیسی مفکرین خدا کے کائنات میں ساری ہونے کے تصور پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک خدا کا تجربہ کوئی خارجی شعور نہیں بلکہ یہ انسان کو اپنی کل باطنی زندگی کی فعلیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس معاملے میں ان کی رائے ایکن کی عملیت سے بالکل مشابہ ہے۔

ایڈورڈ لا رائے نے فرانسیسی مذہبی نتیجیت کو برگسان کے فلسفے سے ملا کر بلانڈل سے زیادہ ترقی دی ہے۔ وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ سائنٹفک علم صحیح ہے اور وہ سائنٹفک قوانین و واقعات کو عملی زندگی کے محض رسوم و آلات قرار دیتا ہے۔ اس کے برخلاف فلسفہ انسان کی زندہ روح سے تعلق رکھتا ہے۔ وجود باری کے ثبوت اور خدا کو عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش بالکل لاطائل ہے بلکہ ایسی گستاخی ہے جو انسان کو گنہگار بنا دیتی ہے۔ تاہم خدا کو ہم دعا کے ذریعے جانتے ہیں جو روح کی تجدید کر لیتی ہے اور زندگی کو ہمیشہ ایک نیا تخلیقی عمل بناتی ہے۔

لا رائے لفظ نتیجیت کو انگریزی امریکی نتیجیہ سے بالکل مختلف معنی میں استعمال کرتا ہے۔ وہ صداقت و افادیت کو ایک نہیں کر دیتا بلکہ کسی تصور کی بارآوری کو صداقت کی ایک علامت یا معیار قرار دیتا ہے۔ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی تصور کی تصدیق ایک عمل ہونی چاہیے

نہ کہ محض ایک استدلال یا حجت یہ برترین معیار کامیابی ہے۔ فکر کی تشفی اس وقت ہوتی ہے جب وہ ایک قوی غنی اور روشن تجربے سے پیدا ہوتی ہے۔ بلفظ واحد یوں کہو کہ تصدیق فکر کی ترقی میں ایک قسم کا بحران ہے۔[1]

۵۔ حکیمانہ تنجیت

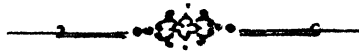
کسی قدر لارائے کی طرح (خصوصاً فلسفۂ سائنس میں) گو اپنے نقطۂ نظر میں بالکل غیر محتاج اور اوریجنل ہنری پینکار (Henry Poincare) سے فرانس کا مشہور عالم ریاضیات ہے، جو فلسفی بن گیا ہے اور فلسفۂ سائنس کی اہم خدمت کی ہے۔ اپنی کتاب (La Valeur de la Science) (سائنس کی تثمین) میں وہ سائنس کے تجربی قوانین کے دو اجزا میں امتیاز کرتا ہے:۔ (۱) رسم جو نہ صحیح ہوتی ہے اور نہ غلط بلکہ تعریف کی حیثیت سے محض وضع کر لی جاتی ہے اور (۲) خود قانون جو آیندہ حادثات کی پیشین گوئی کے اساس کا کام دیتا ہے پینکارے کی رائے ہے کہ تعقلی علائم جو قوانین کے اظہار کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں محض اختراعی ہوتے ہیں اور فطری قانون کے سارے نظامات موقوف کیے جا سکتے ہیں اور ان کی جگہ دوسرے نظامات کو رکھا جا سکتا ہے۔ لہذا سائنس انسان سے تعلق رکھتی ہے گو وہ بالکل مصنوعی نہیں تاہم معاشری اتحاد و اتفاق کا نتیجہ ہے لیکن پینکارے سائنس کی صداقت اور اس کی عملی افادیت کو ایک نہیں کر دیتا، اور نہ ایک سائنس کو (مثلاً ریاضیات) محض دوسری سائنس (مثلاً طبیعیات) کا خادم سمجھتا ہے۔

---

[1] لار آئے لالاند کی (Vocabulaire de la Philosophie) (لغت فلسفہ) ہیں نسخ ثانی، جلد ثانی صفحہ ۶۱۲۔ میرا ترجمہ۔

باب ۱۵

سائنس کی قیمت کا تعین اس کے روحانی ترفع سے ہونا چاہیے نہ کہ محض افادیت سے۔ اسی لیے پینکارے لاراے کی مخالفت کرتا ہے جو سائنس کو اس قیمت میں تحویل کر دیتا ہے جو وہ احتیاجاتِ عمل کے پورا کرنے میں رکھتی ہے۔ سائنس کی ایک خارجی نوعیت ہوتی ہے جس کا لاراے انکار کرتا ہے۔ ہمارے تعقلی علایم کی اختراعی نوعیت کی تحت توافق عالم پایا جاتا ہے، یعنی حقیقت کی ساری متحد کلیت۔ جو عالم سائنس فطرت کی اس عمیق ہم آہنگی یا توافق کا احساس کرتا ہے وہ خود غرضی کو مغلوب کر کے دوسرے علمائے سائنس کے ساتھ حصولِ صداقت کی مسلسل کوشش میں اشتراکِ عمل کر سکتا ہے جو حکیمانہ روح کی عین حقیقت ہے۔ پینکارے کے لیے یہ احساس اخلاقیات کی بنیاد ہے اور اس سے یہ اصول لازم آتے ہیں کہ "سائنٹفک اخلاقیات ناممکن ہے" اور "غیر اخلاقی سائنس ہو نہیں سکتی"

سائنٹفک (حکیمانہ) نتیجیت کے دوسرے نمایندے جو پینکارے سے کسی قدر مختلف اور خود آپس میں ایک حد تک اختلاف رکھتے ہیں یہ ہیں: کارل پیرسن جس نے اپنے نظریے کو (The Grammer of Science) میں پیش کیا ہے اور ایف انریک اٹلی کا ممتاز فلسفی جس نے دلچسپ منطقی نظریات اور ایک بے مثل فلسفۂ سائنس پیش کیا ہے۔

باب (۴)

سچا فلسفہ

۱۔ مسئلے کی تحلیل

۳۵۴

ہم عصر فلسفے کے تین اہم اقسام کی توضیح کرتے وقت مصنف نے تصوریہ کا ساتھ دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا یقین ہے کہ تصوریہ دوسروں کی بہ نسبت ایک بہتر طریقۂ تفلسف اور ایک زیادہ تشفی بخش عام اساسی اصول رکھتے ہیں۔ لیکن ختم بحث کے وقت یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مفروضے کی بنظر امعان تحقیق کی جائے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس کتاب کو یہاں تک پڑھا ہے انھیں اس اہم سوال سے ضرور دلچسپی ہونی چاہیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ اب ہم یہ کوشش کریں گے کہ اگر ہمیں فلسفے کی کسی نوع سے حسن ظن بھی ہو تو اس کو دور کردیں اور مناقشے کے اس پہلو کو ترک کردیں جو جانب داری کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے۔ ہم اس امر کی ایک آخری کوشش کریں گے کہ ایک سچے فلسفی اور فلسفیانہ صداقت کے سرگرم متلاشی کا خاص خارجی پہلو اختیار کریں۔ ایک پاک باز جویائے صداقت کے اس غیر مضطرب و پُرجوش پہلو کو لیے ہوئے ہمیں اس سوال کا مقابلہ کرنا چاہیے کہ آخر سچا فلسفہ کیا ہے؟

باب ۱۲

جب ہم غیر جانب داری اور راستی سے اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دو مختلف طریقوں سے بحث کیجاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک تو اضافی ہے اور دوسرا مطلق۔ لیکن جس نقطۂ نظر سے ہم اپنے فلسفے کی تعمیر کریں گے اسی لحاظ سے اضافی طریقہ بھی مختلف ہوگا۔

بحیثیت ایک انفرادی مفکر ہونے کے اور اپنی شخصی زندگی کے مخصوص مسائل میں گھر کر میرے لیے سچا فلسفہ کیا ہوسکتا ہے؟ ہر سوچ بچار کرنے والے کے لیے سوال اسی صورت میں پیش ہوتا ہے۔ جیسا کہ جی۔ کے چیسٹرٹن اور ولیم جمیس نے صحیح طور پر بتلایا ہے انسان کی زندگی کا شخصی فلسفہ اس کے لیے ایک نہایت اہم چیز ہے جیمس کے الفاظ میں "یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور تعمق نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں" یہ کائنات کے مد و جزر کو دیکھنے اور محسوس کرنے کے لیے اس کا ذاتی طریقہ ہے۔ اس کتاب کے پڑھنے والے کو چاہئے کہ اس سوال پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرے کہ میرا فلسفۂ زندگی کیا ہے؟ میرے لیے کونسا فلسفہ صحیح ہے؟ جب سوال کو اس شخصی صورت میں اٹھایا جائے گا تو یہ فوراً صاف طور پر معلوم ہوجائے گا کہ اس کا جواب کوئی دوسرا شخص مثلاً اس کتاب کا مصنف نہیں دے سکتا کیونکہ ہر مفکر کو چاہیے کہ اس سوال کے جواب کو بالآخر خود ہی اپنے فلسفے پر غور کرکے ادا کرے۔ اسی لیے مصنف کے تصوریت کی طرف رجحان سے اس سوال کی شخصی صورت کے جواب کا تعین ہوسکتا ہے اور نہ ہونا چاہیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ اور اس کے کہنے کی ضرورت نہیں کہ کسی دوسرے فلسفی کو جو فلسفے کی کسی نوع کی تائید کرتا ہے اس سوال کے جواب کا تعین نہیں کرنا چاہیے۔

۴۵۵

امریکا یا انگلستان، یا فرانس، یا جرمنی، یا اٹلی، یا روس یا چین یا ہندوستان کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ ایک عظیم الشان قومی تمدن میں پیدا ہوکر ہر فرد کو، جو کسی قدر بھی سوچ بچار کرسکتا ہے اس امر کے دریافت کرنے میں گہری دلچسپی ہونی چاہیے کہ خود اس کے تمدن کے لیے، اس کی قوم کے لیے (جس کی عمیق تمناؤں، امیدوں، اور جن کے تیقنات و تعصبات کو وہ دوسری قوموں کے

باب ۱۲

بہ نسبت زیادہ ہمدردی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے) سچا فلسفہ کیا ہے؟ اس تمدن کے لیے جس کا وہ ایک جز ہے اور جس کی زندگی کا شریک، سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے؟ کیا نتیجیت یا حقیقیت یا تصوریت امریکا کے تمدن کا سچا فلسفہ ہے؟ یا ہمیں کسی اور فلسفے کا انتظار کرنا چاہیے جو ابھی شکل پذیر نہیں ہوا؟

ہم آگے بڑھ کر کل بنی نوع انسان کا نقطۂ نظر اختیار کر سکتے ہیں۔ ہم نتیجیہ کی عمیق بصیرت تک پہنچ کر ساری بنی نوع انسان کو عقلی و روحانی زندگی کی ایک متحدہ کلیت سمجھ سکتے ہیں۔ اس حاوی کل انسانی نقطۂ نظر سے ہمارا سوال یہ ہوگا کہ ہمارے اس دور کے لیے اور انسان کی آیندہ آنے والی نسلوں کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ بالآخر انسان کونسے فلسفے کو بنی نوع انسان کے لیے بہتر سمجھ کر اختیار کرے گا؟ کیا ولیم جیمس اپنے اس خیال میں صحیح ہے کہ "اشیاء پر نظر کرنے کا آخری کامیاب طریقہ وہ ہوگا جو معمولی ذہنوں کے لیے کامل طور پر موثر ہو"؟ یا یہ آخری سچا فلسفہ انسٹائین کے نظریۂ اضافت کے مانند ہوگا جس کو صرف دس بارہ منتہی الکمال مفکرین ہی سمجھ سکیں گے؟

۳۵۶

جب ہم بنی نوع انسان کے اس نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہیں تو سوال کے مذکورۂ بالا مطلق طریقے کے قریب ہوتے ہیں، لیکن ابھی ہم مطلق نقطۂ نظر تک نہیں پہنچے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام زمان و مکان کی ناظر ہے جس کی نظر تمام حقیقت زمانی اور اضافیت کے تمام نظامات زمانی پر حاوی ہے جس کی تیز نگاہیں تمام رموز اور تمام پوشیدہ معانی تک جا پہنچتی ہیں اور جس کا ذہن مطلقاً ہمہ داں ہے۔ ایسی عالم مطلق ہستی کے لیے سچا فلسفہ کیا ہوگا؟ اسی سوال کو ہم اسپنوزا کے پر معنی جملے میں (جس کو ہم نے بارہا اوپر نقل کیا ہے) اس طرح ادا کر سکتے ہیں: اس شخص کے لیے، جو تمام چیزوں کو ابدیت کی صورت میں یا ابدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے سچا فلسفہ کیا ہوگا؟

مصنف کا یہ یقین ہے کہ کسی شخص کو اپنے غور و خوض سے اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ سارے اضافی نقاطِ نظر سے ماورا ہو کر اپنی رائے میں مطلقاً کامل بصیرت کے نقطۂ نظر سے اس سوال کا جواب نہیں حاصل کرتا

باب ۶ یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر فلاسفہ کا یہ میلان ہوتا ہے کہ اپنی رائے کے لیے قطعیت کا دعویٰ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے تمام تاریخِ فلسفہ کی فطری پیداوار ہے اور ان کا نظام دوسرے تمام نظامات کی جگہ لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تمام گزشتہ و موجودہ فلسفیوں کی آراء کو صداقت کے محض قریب سمجھتے ہیں اور خود اپنی عمیق تر بصائر کی کلیت یا مطلقیت کے دعویدار ہوتے ہیں۔ تمام فحول فلاسفہ (بالفاظِ ہاکنگ) "نبوی شعور رکھتے ہیں انہیں یقین ہوتا ہے، بعض دفعہ حد سے زیادہ یقین ہوتا ہے، کہ ان کا فلسفہ سچا ہے۔

اب چونکہ تصوریت نے، دوسرے فلسفوں سے زیادہ صداقت شعاری کے ساتھ ابدیت کے نقطۂ نظر کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے اس لیے مصنف تصوریت کی طرف رجحان رکھتا ہے۔ لیکن وہ اس امر سے اچھی طرح واقف ہے کہ بہت سارے تصوریہ اس نقطۂ نظر کے اختیار کرنے میں بری طرح ناکامیاب ہوئے ہیں، اور دوسرے مسلک کے بعض فلسفی اس معاملے میں کامیاب ۴۵۷ نظر آتے ہیں۔

۲۔ انتخابیت

بہر حال اس سوال کے جواب کا ایک طریقہ ضرور موجود ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ اور یہ فلسفے کے اتنا ہی قدیم ہے۔ یہ اصول انتخابیت کے نام سے مشہور ہے۔ یونانیوں کے زمانے سے اس وقت تک ایسے مفکرین ملتے ہیں جنھوں نے خود کو مخاطب کر کے کہا کہ "میرے معصروں کے ان تمام فلسفوں میں صداقت پائی جاتی ہے۔ مشکل صرف اتنی ہے کہ ہر شخص یکجا نبی ہے اور اپنے خصم کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے انکار کرتا ہے۔ میرا فلسفہ تمام صداقت کے ساتھ زیادہ سماحت سے کام لے گا۔ ہر عظیم الشان فلسفے کے بہترین عناصر کے انتخاب سے میرے فلسفے کی تشکیل ہوگی۔

باب

ان صداقتوں کو جو میں مختلف مفکرین سے لوں گا اپنے فلسفے میں ڈھال لوں گا۔ اور اسی سے مجھے سچا فلسفہ حاصل ہوگا۔" جو شخص بھی اس طریقۂ کار کو اختیار کرتا ہے وہ اس نظریے کی توضیح کرتا ہے جس کو فلاسفہ انتخابیت کہتے ہیں۔

ہمعصر فلاسفہ میں اس نقطۂ نظر کا ایک قابل نمایندہ ڈی سی میکنٹاش ہے۔ اس کی فلسفیانہ تعلیم جامعۂ شکاگو میں اس وقت ہوئی جب اس ادارے کی فلسفیانہ افکار پر تجربیت کا کامل تسلط تھا۔ طیلسان ہونے کے بعد خوش قسمتی سے اس کو ایل ڈیوینٹی اسکول میں دینیات کے پروفیسر کی حیثیت سے دعوت دی گئی۔ ایک عرصۂ دراز تک اس نے اس عظیم الشان ادارے میں فلسفے کی تعلیم نہایت قابلیت کے ساتھ دی۔ وہ ان دونوں تصوریت اور حقیقیت کا نہایت ذہین و تیز فہم نقاد تسلیم کیا جاتا ہے اور اس نے رفتہ رفتہ اپنے کو تجربی فطریت سے علٰحدہ کر لیا ہے، کیونکہ اس نظریے کو مذہب سے گہرا عناد ہے۔ ایک ایسے فلسفے تک پہنچنے کے لیے جو تمام نقاط نظر کے ساتھ انصاف کرتا ہے اس نے انتخابی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اپنے براس پرائز رسالے میں جس کا عنوان (The Reasonableness of Christianity) (عیسائیت کی معقولیت) ہے اس نے اس موضوع کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ شاید اس کی رائے کسی اور نظریے کی بہ نسبت (جس سے ہم نے بحث کی ہے) انتقادی حقیقیت سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ابتداءً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ فلسفیوں کے اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اب وہ اس قسم کی حقیقیت میں کچھ نقائص پاتا ہے۔ اس لیے اس نے مستقل طور پر اپنے ہی ایک نظریے کو تکمیل دی ہے جس کو وہ انتقادی وحدیت کہتا ہے اور کوشش کر رہا ہے کہ اس میں فلسفے کے ہمعصر و تاریخی اقسام کی بہترین بصائر کو شامل کرے۔ دوسرا انتخابی فلسفی جی ڈبلیو ٹی پیٹرک ہے جس کی کتاب (Introduction to Philosophy) (مقدمۂ فلسفہ) اسی نقطۂ نظر پر مشتمل ہے اور اسی وجہ سے

۳۵۸

لہ۔ پروفیسر میکنٹاش کی آراء کا اس کے ایک مضمون میں اچھی طرح خلاصہ ملتا ہے جس کا عنوان (Experimental Realism in Religion) (مذہب میں اختباری حقیقت) (Religious Realism) (مذہبی حقیقیت) میں چھپا ہے جو اسی کی زیر ادارت شایع ہوئی ہے۔

باب ۶

مقدمۂ فلسفہ کے نصاب پڑھانے والے اساتذہ کے نزدیک بہت مقبول ہے۔
مصنف اس سوال کے جواب کے لیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے انتخابیت کے طریقے کو پسند نہیں کرتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ مبتدیوں کے لیے کچھ قیمت ضرور رکھتا ہے کیونکہ یہ ان کو فلسفے کی کسی خاص قسم کو شروع ہی سے قبول کر لینے سے باز رکھتا ہے اور تمام صداقت کی طرف کشادہ دلی اختیار کرنا سکھلاتا ہے۔ لیکن بالآخر انتخابیت یقیناً ایک باطنی طور پر متناقض فلسفے کی طرف لے جاتی ہے۔ درحقیقت یہ ایک ناممکن کوشش ہے کہ فلسفے کی تمام اقسام کی عمدہ باتوں کو یکجا جمع کیا جائے اور ساتھ ساتھ ہر ایک کے تناقضات کو بھی اس مجموعے سے خارج کر دیا جائے۔ کوشش تو قابلِ قدر ہے اور ہر زمانے کے انتخابی فلسفے بیشک ایک مفید مقصد کی بجا آوری کا باعث ہوئے ہیں۔ لیکن ان میں سے شاذ ہی ایسے ہیں جن کو درجۂ اول کے فلسفے تسلیم کیا گیا ہے۔ چونکہ انتخابیت ان مختلف عناصر کی وحدت کے لیے، جن کا وہ مختلف نظامات فکر سے انتخاب کرتی ہے، ایک متعین اصول کو اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے، اسی لیے وہ طریقے کی حیثیت سے مردود قرار پاتی ہے۔

۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف

مذکورۂ بالا سوال کے جواب کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مختلف اقسامِ فلسفہ کی ایک حقیقی ترکیب و تالیف کے لیے کسی عام اصول کا استعمال کیا جائے۔ اس قسم کی ایک جدید اور دل نواز کوشش ڈبلیو ای ہاکنگ کی کتاب (The Types of Philosophy) (فلسفے کے اقسام) حصۂ چہارم میں کی گئی ہے۔ اس نفیس کتاب میں مصنف فلسفے کے مندرجۂ ذیل اقسام میں امتیاز کرتا ہے جن میں سے تمام کے تمام کی نمایندگی، اس کی رائے میں قابل ہمعصر مفکرین

باب ۲ ۳۵۹

کرتے ہیں: فطریت، نتیجیت، وجدانیت، ثنویت، تصوریت، حقیقیت اور تصوف۔ ہم نے تمام اقسام کو جو تین قسموں میں تحویل کر دیا ہے اس کے لحاظ سے ہم نے فطریت اور ثنویت کو حقیقیت کی تحت رکھا ہے اور وجدانیت اور تصوف کو تصوریت کی تحت۔ لیکن ہاکنگ کے اصطفاف کی تائید میں بھی حجت پیش کی جا سکتی ہے چنانچہ ہمیں بھی حقیقیت و تصوریت کی مختلف صورتوں میں امتیاز کرنا پڑا۔ ان سات اہم اقسام کی توضیح و تنقید کے بعد ہاکنگ حصۂ چہارم میں ان کی ترکیب و تالیف کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کوشش تصوریت کے بنیادی اصول کو اختیار کرنے اور پھر اس میں دوسرے چھ اقسام کی ان چیزوں کو جو اس اصول کے مطابق و موافق ہیں شامل کر لینے پر مشتمل ہے۔

یہ ان اقسام کی ترکیب کے اہم نقص کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ یہ لازمی طور پر اس فلسفے کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کو خود ترکیب دینے والا فلسفی تسلیم کرتا ہے۔ حقیقیت کا قائل یقینی ایک ایسی ترکیب پیش کرے گا جو تصوریہ کی ترکیب سے بالکل مختلف ہو گی، اسی طرح نتیجیت کا حامی ایک جدا ترکیب پیش کرے گا۔ اصل میں ہر عظیم الشان فلسفی اپنے فلسفے کو دوسرے اقسام کی سچی ترکیب سمجھتا ہے۔ تاہم ہاکنگ کے طریقے کی بھی بڑی قیمت ہے جو اس کو التخابیت سے برتر قرار دیتی ہے۔ وہ قیمت یہ ہے کہ یہ طریقہ وحدت کے ایک اصول کو اختیار کرتا ہے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ تمام فلاسفہ ان اصول موضوعہ پر اتفاق کر لیں جو فلسفیانہ فہم کے لیے ضروری ہیں تو پھر ہم ایک ایسا فلسفیانہ علم پیدا کر سکتے ہیں جس کو ہر فلسفی، خواہ وہ فلسفے کی کسی قسم کا نمائندہ ہو، شوق سے قبول کر سکتا ہے۔

ہم نے اس اصول موضوعہ کے بیان پر، جو ہاکنگ نے پیش کیا ہے، حصۂ اول باب چہارم میں بحث کی ہے اور ان کو فلسفے کے لیے ضروری سمجھ کر قبول بھی کر لیا تھا۔ تاہم اس امر کا ہم نے اعتراف کیا تھا یہ ایک ایسا مجموعہ ہے جس کو تصوریت کے ایک حامی نے تشکیل دیا ہے اور اسی لیے یہ تصوریت کی طرف مائل ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفے کی عام ساخت کی اس طرح تحلیل کی جائے کہ سارے فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہو؟ شاید یہ ممکن نہیں، لیکن ہم اس مابعد الطبیعیاتی مثلث پر غور کریں گے جو

بابۂ ہمعصر فلسفے کے تین اہم اقسام سے فطری طور پر پیدا ہوتا ہے اور دیکھیں گے کہ کیا وہ ہمیں اس سوال کے جواب دینے میں مدد کرتا ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔

۳۶۰

۴۔ تقارب اقسام

فرض کرو کہ ہم زندگی اور انسان میں اس کے اعلیٰ ترین کمال کو اس مثلث کا ایک بنیادی زاویہ قرار دیتے ہیں، فطرت طبیعی اور اس کے اجزاء کو مقابل کا بنیادی زاویہ؛ اور خدا یا وجود مطلق کو راس۔ فلسفۂ جدید کی ابتدا ہی میں، اور اُس میکانکی سائنس کے راست زیر اثر جس کی بنیاد گالیلیو نے رکھی تھی، تین عظیم المرتبت فلسفیوں نے اپنے فلسفوں کو اس مابعد الطبیعیاتی مثلث کے تین مختلف زاویوں سے ابتدا کر کے تکمیل دی ہے۔ ٹامس ہابس مادیت کا حامی تھا، لہذا اس کا استدلال تھا کہ سوائے اجسام اور ان کی حرکات کے کوئی شے حقیقی نہیں۔ اس طرح اس نے فطرت طبیعی کے بنیادی زاویے سے ابتدا کی اور اس نقطۂ آغاز سے اپنے فلسفے کو تکمیل دی۔ وہ مادیت جدید کی ساری صورتوں کا جد اعلیٰ قرار دیا جا سکتا ہے۔ رینی ڈیکارٹ نے دوسرے بنیادی زاویے سے ابتدا کی اور اپنے فلسفے کو اسی نقطے سے تکمیل دی، اسی کو اس نے تیقن مطلق قرار دیا اور اپنے مشہور قول میں اس کو اس طرح ادا کیا: میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں وہ فطرت کو ایک مستقل حقیقت ماننے پر مجبور ہوا اور اس طرح جدید ثنویت کی تمام صورتوں کا جد اعلیٰ قرار پایا۔ بیارخ ڈی اسپینوزا نے راس مثلث سے ابتدا کی، اور خدا یا جوہر کی تعریف اس طرح کی کہ یہ قائم بالذات ہے اور بالذات متصور ہوتا ہے (یعنی اپنے تصور کے لیے کسی اور شے کے تصور کا محتاج نہیں)۔ خدا کی اس تعریف سے وہ اپنی وحدیت مطلق کا استخراج کرتا ہے جس کو لائبنز نے

باب ۲ | نور اً روحانی کثرتیت میں بدل دیا۔ اور یہ دو فلسفی، اسپنوزا اور لائبنز، تمام جدید وحدیت و کثرتیت کے جد اعلیٰ قرار پائے[۱]۔

ہمعصر فلسفے میں اب بھی یہ مثلث کام کر رہا ہے حقیقت جدید کے حامی اپنے فلسفے کو اس مثلث کے فطرت طبیعی والے زاویے سے مستنبط کرتے ہیں۔ انھوں نے فطرتِ طبیعی کے تصور کو بہت لطیف بنایا ہے۔ فی الحقیقت انھوں نے مادے اور حرکت کے قدیم تصور کے بجائے، جس کا ہابس کی فکر پر تسلط تھا، اس تصور کو رکھا ہے کہ فطرتِ طبیعی حادثات کے درمیان ریاضیاتی اور منطقی اضافات کا ایک نامتناہی سلسلہ ہے (یا سلسلوں کا مجموعہ ہے جن میں سے ہر ایک لامحدود ہے) یہ رسل اور وائٹ ہڈ کی منطقی ذریت ہے اور ہولٹ کے لیے ہمہ موجودات کی دنیا ہے۔ یہ وحدیتی حقیقیت یا خارجی اضافیت کا انتہائی نقطۂ کمال ہے۔ انتقادی حقیقیہ نے مثلث کے دونوں بنیادی زاویوں کی مساویانہ حقیقت کا اقرار کیا ہے۔ حیات و ذہن حقیقی ہیں، اتنے ہی حقیقی جتنی کہ فطرتِ طبیعی۔ ان کا فطرت طبیعی سے بروز ہوا ہے اور وہ اس شے سے اعلیٰ و برتر ہیں جن سے کہ یہ بروز کیے ہیں کیونکہ یہ زیادہ تر مرکب و پیچیدہ ہیں تاہم فطرتِ طبیعی ان سے مقدم تھی اور ان کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود ہوگی۔ اس طرح انتقادی حقیقیت مجبور ہوگی کہ وہ جدید حقیقیت ہی کے ادعا کو قبول کرے اور فطرتِ طبیعی کو حقیقت واحد قرار دے یا مثلث کے دوسرے بنیادی زاویے کی طرف رجوع کرے اور ذہن یا حیات کو انتہائی قرار دے۔ اگر وہ حیات کو انتہائی قرار دیتی ہے تو برگساں کی حیاتیت کے مانند ہو جاتی ہے اور اگر ذہن کو انتہائی قرار دیتی ہے تو نیٹشیت کی انیت کے مانند بن جاتی ہے۔ کیونکہ نیٹشیت اور حیاتیت دونوں حیات و ذہن کو اپنا نقطۂ آغاز قرار دیتے ہیں۔ اور ایک ایسی مابعد الطبیعیات پیش کرتے ہیں جو فطرت طبیعی کو حیات و ذہن کی تحت رکھتی ہے۔

۳۶۱ | تصوریت ہی ہمعصر فلسفے کی وہ قسم ہے، سوائے مدریت اور انتخابیت کی

---

[۱] ان مفکرین کے اہم اقتباسات کے لیے دیکھو میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy)۔

باب ۱۲

چند صورتوں کے) جو خدا یا وجودِ مطلق کو اپنے فلسفے کا نقطۂ آغاز قرار دیتی ہے اور تجربے میں کائنات کے تمام قابلِ فہم نظام کو شامل کرتی ہے۔ وہ خدا یا وجودِ مطلق تک اپنے استدلال کے سلسلے کے اختتام پر نہیں پہنچتی، بلکہ وجودِ باری سے ابتدا کرتی ہے جس کا تجربے میں انکشاف ہوتا ہے اور اسی واقعے پر اپنے فلسفۂ کائنات کی بنیاد قایم کرتی ہے، جس طرح کہ تنجیت اشتراکِ معاشری، اور حقیقیت "اثیر حادثات" کے واقعے سے شروع کرتی ہیں اور ان پر اپنے مابعد الطبیعیاتی نظامات کی بنیاد رکھتی ہیں۔ لہذا جو طالب علم اپنے فلسفۂ حیات کو تشکیل دینا چاہتا ہے اس کے لیے انتہائی سوال یہ ہوگا: مابعد الطبیعیاتی مثلث

۳۶۲

کے کس زاویے کو میں اپنا نقطۂ آغاز قرار دوں؟

اب اگر ہم سوال کو اس صورت میں پیش کریں تو یہ آسانی کے ساتھ معلوم ہوگا کہ اقسام کی ترکیب مثلث کے کسی بھی زاویے سے ابتدا کرنے سے ہوسکتی ہے ہاکنگ اور رائیس کی اختیار کردہ ترکیب خدا کی ذات سے آغاز کرتی ہے، اور حقیقت کی ساری مثلثی کائنات کی توجیہ خدا کے حدود میں کرتی ہے۔ اسی زاویے سے شروع کرکے، بوسانکوٹ، براڈلے اور دوسرے مطلقیئے ایک غیر شخصی اور منطقی عقل کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور ساری کائنات کو اسی عقل کے عمل کا ظہور قرار دیتے ہیں ہاکنگ کی کتاب (Meaning of God in Human Experience) (تجربۂ انسانی میں خدا کے معنی) اور رائیس اور بوسانکوٹ کے گفرڈ لکچرز اور براڈلے کی (Appearance and Reality) (ظہور حقیقت) یہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتی ہیں کہ جب تک کہ ہم تجربۂ انسانی کی تمام صورتوں کو خدا یا وجودِ مطلق کے اظہارات نہ قرار دیں، جو اپنی ذات کو وجودات متناہیہ میں ظاہر کررہا ہے، اس وقت تک تجربۂ انسانی کی کسی بھی صورت کا سمجھنا ناممکن ہے۔ حقیقیہ نے ایک ایسی ترکیب پیش کی ہے جو مثلث کے زاویۂ فطرت سے شروع ہوتی ہے اور خدا اور انسان کو اثیر حوادث اور اعیان منطقی کے حدود میں سمجھاتی ہے۔ سیاموئیل الکزنڈر کی کتاب (Space, Time and Deity) (مکان، زمان اور الوہیت) وائٹ ہڈ کی (Process & Reality)

باب

(عمل وحقیقت) اور سنتیانا کی (Reamls of Being) (عوالم وجود) جس کی صرف دو جلدیں شایع ہوئی ہیں) حقیقتی ترکیب کی عمدہ مثالیں ہیں۔ ڈیوے اور برگساں حیات کے زاویے سے ابتدا کرتے ہیں: ڈیوے اپنی عظیم ترین تصنیف (Experience and Nature) (تجربہ وفطرت)۔ میں صرف انسانی نقطۂ نظر سے اس کی توجیہ کرتا ہے، اور برگساں اپنی (Creative Evolution) (ارتقائے تخلیقی) میں اس کی توجیہ حیات کے حدود میں کرتا ہے جس میں وہ انسان کو حیات کی اعلیٰ ترین صورت کی حیثیت سے شامل کرتا ہے۔ لیکن جس چیز کو ہر شخص جاننا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کونسی ترکیب صحیح ہے؟ آخر ساری بحث تمحیص کے بعد کونسا فلسفہ سچا ہے؟

کم از کم مصنف کی نظر میں تو یہ چیز واضح ہے کہ ان میں سے کوئی ترکیب سوال کا حقیقی جواب نہیں تاہم یہ بھی اتنا ہی واضح ہے کہ انہی تصانیف میں، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، اور نیز دوسرے چند اور تصنیفات میں جن کا یہاں ذکر نہیں کیا گیا، ہم جواب کے اس قدر قریب پہنچتے ہیں جس قدر کہ ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ممکن ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہی تصانیف میں ہمارے زمانے کی عمیق ترین فلسفیانہ حکمت موجود ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی مفکر دنیا کو ابدیت کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا۔ ہمعصر فلسفیانہ ادبیات کی یہ عظیم الشان تصنیفات بھی طبیعت بشری کی کمزوریوں سے بھری ہیں اور مختلف مقامات پر ان خامیوں کا اظہار کرتی ہیں جو ماہیت حقیقت کے محدود بیانات میں طبیعی طور پر پائی جاتی ہیں۔

فرض کرو کہ ہمارا مابعد الطبیعی مثلث ایک ہرم بلوری کا قاعدہ ہے پھر فرض کرو کہ ایک ہمہ داں عالم مطلق ذہن راس سے بلورے کی گہرائیوں پر نظر ڈال رہا ہے۔ اگر ہم وہاں ہوتے جہاں ہم اس ہستی کو فرض کر رہے ہیں تو ہم خدا اور انسان کی حقیقت کو جان جاتے۔ لیکن ہمیں اس ہستی کو مخاطب کرکے یہ کہنا چاہیئے:

ہاں خلد بریں تیرا ہے؛ لیکن یہ
دنیا شیریں و ترش چیزوں کی جگہ ہے"

۳۶۳

ہمارے پھول محض پھول ہیں،

اور تیری نعیم ابدی کا سایہ

ہماری دھوپ ہے

اور ہم یہ کہنے کی بھی جرأت کر سکتے ہیں:

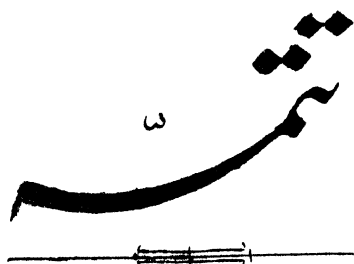
اگر میرا رہنا بسنا وہاں ہوسکتا جہاں اسرافیل کا رہنا بسنا ہے

اور وہ میری جگہ ہوتا تو وہ شاید اس قدر خوش الحانی کے ساتھ نہ گا سکتا،

اور شاید اس سے بہتر نغمہ میری نئے سے نکل کر آسمان پر جا گونجتا![1] (اڈگر الن پو)

۳۶۴ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم زمان کے ساکن ہو کر سکانِ ابدیت کے نقطۂ نظر سے کائنات کا مشاہدہ کر سکیں؟ چند نہایت عظیم الشان فلسفیوں نے اس امر کی کوشش کی ہے اور فلسفیانہ ادبیات کے انمول جواہر ریزوں کے لیے ہم انھی کے رہینِ منت ہیں۔ اور مصنف کا یقین ہے کہ جو فلسفی کہ افکار العصر کو چھوڑ دیتے ہیں کامیاب ہوتے ہیں، جو اپنے زمانے اور دوسرے ازمنہ کے مختلف حکیمانہ تصورات و اجتماعی ادارات کا نظارہ حاصل کرتے ہیں؛ جو یہ دیکھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ نظریات کی انتہائی حدیں کہاں جا کر ملتی ہیں اور فکر کے وہ چشمے جن سے فلسفے کا ہر قسم سیراب ہوتی ہے کہاں پر آ کر گرتے ہیں تا کہ فلسفیانہ صداقت کا یہ سارا سمندر موجزن ہو۔ ایسے فلسفی حقیقت میں نہایت عظیم الشان فلسفی ہوتے ہیں جس مقام پر ہم ہیں وہاں سے اس امر کا تعین نہیں ہوسکتا کہ آیا ہمارے زمانے میں بھی اس قسم کے فلسفی موجود ہیں یا نہیں۔ جوں جوں وقت گزرتا جائے گا فلسفے کا ایک نیا نظام پیدا ہوگا۔ اس کو ہمارے ہمعصر فکر کے چشمے سیراب کریں گے اور اس میں ہمارے موجودہ فلسفوں سے زیادہ اعلیٰ و برتر صداقت موجود ہوگی۔ فلسفے کا وہ نظام جس کی طرف ہمارے ہمعصر تفکر کی ساری قوتیں بڑھ رہی ہیں ان میں سے کسی ایک کے مانند نہ ہوگا، کیونکہ اس میں صرف وہی چیزیں شامل ہوں گی جو اس دور کے فلسفے میں دائمی و ابدی ہیں اور یہی نظامِ جدید جو ابھی تعمیر پا رہا ہے ہمارے سوال کا جواب ہے یہی سچا فلسفہ ہے۔

[1] ان ابیات کا مصنف اڈگر آلن پو (Edgar Allan Poe) ہے یہ اس کی نظم اسرافیل سے لی گئی ہے کہا جاتا ہے کہ یہ قرآن مجید کی کسی آیت سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔

تتمہ

۳۶۷ ۱۔ فلسفے کے مطالعے میں ہمیں اصلی ماخذ تک جانا ضروری ہے۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) (کرودل) میں بیسویں صدی کے (۲۵) فلاسفہ کے (۶۸) اقتباسات درج ہیں اور (Anthology of Modern Philosophy) میں اُن (۳۲) اکابر فلاسفہ کے جو سنہ ۱۶۰۰ء اور سنہ ۱۹۰۰ء کے گزرے ہیں ۹۷ اقتباسات ہیں۔ ہر انتخاب کے پہلے اس کی تحلیل دی گئی ہے اور ہر جلد کے ضمیمے میں سوانح عمری کے خاکے اور کتابیات موجود ہے۔ طلبہ اس کتاب کے ہر باب کے ساتھ ان دونوں کتابوں کے ایک یا زیادہ اقتباسات کے پڑھنے سے فلسفۂ حاضرہ کا ایک بہتر علم حاصل کر سکتے ہیں۔ رانڈ کی کتاب (Modern Classical Philosophers) اور اے ای الوی کی (Readings in Philosophy) میں بھی مزید عمدہ مواد ملتا ہے۔

۲۔ جے ایچ میورہیڈ ان دو جلدوں کا مدیر ہے جن کا عنوان (Contemporary British Philosophy) ہے اور جے پی آڈمس اور ڈبلیو پی مانٹیگیو ان دو جلدوں کے جن کا نام (Contemporary American Philosophy) ہے ثانی الذکر کی ضامن امریکن فلاسافیکل اسوسی ایشن ہے۔ یہ چار جلدیں ۶۲ برطانوی و امریکی سربرآوردہ فلسفیوں کے شخصی بیانات پر مشتمل ہیں اور یہ ہر قومی کتب خانے میں موجود ہونے چاہئیں نیچے ان فلسفیوں کو اُن اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے جن سے ہماری اس کتاب میں بحث ہوئی ہے۔

حرف ب برطانوی سلسلے کے لیے بطور مخفف استعمال کیا گیا ہے اور حرف ا امریکی سلسلے کے لیے۔ رومانی اعداد جلد کی طرف اشارہ کرتے ہیں طالب علم کو چاہیے کہ ہر قسم کے ایک نمایندہ فلسفی کا انتخاب کرلے اور اس کے فلسفے کا ایک توضیحی بیان لکھے جو اس فلسفی کے شخصی بیان اور اس کی کسی اور تحریر پر مبنی ہو جس کو طالب علم نے پڑھا ہے۔ معلم کو چاہیے کہ اس فہرست میں دوسرے نمایندہ فلسفیوں کے نام کا بھی اضافہ کرے، خصوصاً ان کا جو دوسرے ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لائبریری آف کنٹمپریری تھاٹ (کتب خانۂ ہمعصر فلاسفہ) کی کتابیں جو ڈبلیو ٹیوڈر جونس (کنالیف) کی زیر ادارت چھپی ہیں بہت مفید ثابت ہوں گی اور ان کا ہر کتب خانے میں ہونا ضروری ہے۔ ۳۶۸

ہمعصر برطانوی اور امریکی فلاسفہ کا اصطفاف

تصوریہ		حقیقیہ	
آدمس، جی پی۔	(ا I)	بوڈن، جے ای	(ا I)
الکزنڈر، ایچ بی	(”)	براڈ، سی ڈی	(ب I)
آرم اسٹرانگ، اے سی	(”)	کوہن، ایم آر	(ا I)
بے لی، جے بی	(ب I)	ڈی لاگیونا، ٹی	(I)
بوسانکوٹ، برنارڈ	(”)	ڈریک، ڈی	(”)
کالنکس، ایم ڈبلیو	(ا ”)	ڈیوکس، سی جے	(”)
کار، ایچ ولڈن	(ب I)	ہکس، جی ڈی	(ب II)
کننگھم، جی ڈبلیو	(ا I)	ہاب ہوس، ایل ٹی	(ب I)

تصوریہ

ایورٹ، ڈبلیو جی (ا I)
ہالڈین، وائی کونٹ (ب I)
ہاکنگ، ڈبلیو ای (ا I)
ہارنلے، آر ایف اے (ب II)
انج، ڈین (ب I)
لائمین، جی اے (ا I)
میکنزی، جے ایس (ب I)
میاک ٹگرٹ، جے ای (〃)
میور ہیڈ، جے ایچ (〃)
پامر، جی ایچ (ا I)
پارکر، ڈی ایچ (〃 II)
سورلے، ڈبلیو آر (ب II)
اسمتھ، جے اے (〃)
ٹیلر، اے ای (〃)
اربن، ڈبلیو ایم (ا II)
وارڈ، جیمس (ب II)
وب، سی سی جے (〃)
ریٹلے، آر ایم (ا II)

نتیجیہ

براؤن، ایچ سی (ا I)
ڈیوے، جان (ا II)
لیوس، سی آئی (〃)
شلر، ایف سی ایس (ب I)
ٹفٹس، جے ایچ (ا II)

حقیقیہ

جوڈ، سی ای ایم (ب II)
لیرڈ، جان (〃)
لوین برگ جے (ا II)
لوجائے اے او (ا II)
میک گلوری ای بی (〃)
مانٹیگیو، ڈبلیو پی (〃)
مور، جی ای (ب II)
مارگن، سی ایل (ب I)
پیری، آر بی (ا II)
پرات، جے بی (〃)
روجرز، اے کے (〃)
رسل، بی (ب I)
سنٹیانا، جی (ا II)
سیلرز، ڈبلیو آر (〃)
سنگر، ای اے جونیر (〃)
اسٹرانگ، سی آر (〃)
وڈبرج، ایف جے ای (〃)

دوسرے اقسام

بیاکس، ای بی (ب II)
فاسٹر، ڈگلس (〃)
فائٹ، ڈبلیو (ا I)
ریڈ، کاروت (ب I)
ٹمپل، ولیم (〃)
ٹامسن، جے اے (ب I)

۳۶۹

۳۔ کئی سال سے نصاب فلسفہ کے اختتام پر میں اپنے طلبا سے کہتا ہوں کہ وہ ایک مضمون اس عنوان پر لکھیں: "میرا فلسفۂ حیات"، اس سے مجھے نہایت عمدہ نتائج حاصل ہوئے ہیں۔ جہاں فلسفے کا کوئی انعام مل سکتا ہو جیسا کہ ہر کالج اور یونیورسٹی میں ہونا چاہیئے، اس عنوان پر سب سے بہتر مضمون لکھنے والے طالب علم کو یہ دیا جانا چاہیے۔ مندرجۂ ذیل چند وہ ہدایات ہیں جو میں نے اپنے طالب علموں کو اس مضمون کے لکھتے وقت دیے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ معلوم کرنا بعض کے لیے دلچسپی کا باعث ہو کہ ہکو انڈیانا ہائی اسکولوں کے سینیر طلبا کے امتحانی مقابلے کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اڈیسن اسکالرشپ کے لیے منعقد ہوا تھا۔

ہدایات برائے مضمون "میرا فلسفۂ حیات"

۱۔ مندرجۂ ذیل بیانات کو غور سے پڑھو:-

"بعض لوگ ایسے ہیں (اور ان میں سے میں بھی ہوں) جن کا یہ خیال ہے کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شئے کائنات کے متعلق اس کا اپنا نقطۂ نظر ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ایک لانڈ لیڈی کے لیے، جو کہ کرایہ دار کو اپنے مکان میں لینا چاہتی ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کرایہ دار کی آمدنی کیا ہے لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے۔ ہماری رائے ہے کہ ایک سپہ سالار کے لیے، جو دشمن سے جنگ کرنے والا ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ دشمن کی تعداد کیا ہے، لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے۔" (جی، کے چسٹرٹن اپنی کتاب (Heretics) (دہرا طقہ) کے دیباچے میں۔)

اس معاملے میں میں چسٹرٹن کا ہم خیال ہوں۔ خواتین و حضرات، میں جانتا ہوں کہ آپ میں سے ہر ایک کا ایک فلسفہ ہے، اور آپ کی سب سے زیادہ دلچسپ شئے آپ کا وہ طریقہ ہے جو آپ کی مختلف دنیاؤں میں آپ کے

نقطۂ نظر کا تعین کرتا ہے۔ آپ کو بھی میرے متعلق یہی معلوم ہے ... جو فلسفہ کہ ہم میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے وہ کوئی اصطلاحی شئے نہیں، یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور تعمق نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں" (ولیم جیمس اپنی کتاب "نتیجیت" میں (لانگمنس) صفحہ ۳)

نوجوانی کے زمانے میں تخلیق کا کم ازکم ایک کام تو ایسا ہے جس سے ہمارا ارادہ بچ نہیں سکتا، اور وہ اپنے فلسفے کی تعمیر کا کام ہے پہلی مرتبہ نوجوان خود کو اپنے ہم چشموں میں ہمسر پاتا ہے۔ رتبہ اقتدار میں تغیر رونما ہوتا ہے .... قابلیت کا احساس اور تنقید کا میلان پیدا ہوتا ہے۔ جوانی ۲۷۰ میں اپنی رائے پر غرور کوئی تہی و بیمغز شئے نہیں، اس کی بنیاد ذمہ داری کو قبول کرنے کی آمادگی اور ذہنی تعمیر کے کام میں اس ذمہ داری کو قبول کرنے پر ہوتی ہے ..... نوجوان پہلی مرتبہ اس بات کا احساس کرتا ہے کہ اس کو اپنی زندگی بسر کرنی ہے؛ وہ اخلاقی طور پر اپنے کو تنہا پاتا ہے۔ اب اس کو اس بات کی برداشت نہیں رہتی کہ چیزوں کو دوسروں کی آنکھوں سے دیکھے" ڈبلیو ای ہاکنگ (Human Nature and its Remaking) (فطرت انسانی اور اس کی تعمیر جدید) نسخ ثانی (ایل پریس) صفحہ ۲۷۳۔ نیز دیکھو ڈبلیو ڈی ہائڈ کی کتاب (Five Great Philosophies of Life) (زندگی کے پانچ عظیم الشان فلسفے)۔

(ب) اپنی بحث کو جہانتک ممکن ہوسکے پرخلوص ہونے دو، اور اس معنی میں جدید کہ یہ زندگی کے متعلق تمھارے ہی نقطۂ نظر کا آئینہ ہو۔ جو کچھ تمھاری رائے ہو اس کے اظہار میں گھبراؤ مت۔

(ج) اپنی زندگی کا کوئی ایسا تجربہ بیان کرو جس میں تم نے اپنے انتخاب کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر لی اور پہلی مرتبہ چیزوں کو اپنی ہی آنکھوں سے دیکھنے لگے۔ کیا تمھاری رائے میں یہ تجربہ تمھارے فلسفۂ حیات کا آغاز قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ہاکنگ کا خیال ہے؟

(د) جن تصورات کو تم اپنے فلسفۂ حیات کے لیے اہم سمجھتے ہو ان کو اختصار کے ساتھ بیان کرو، یعنی خطا و صواب، مسرت، خدا، خلود، نظام اجتماعی بین قومیت، تعلیم، ازدواج، سائنس، فن وغیرہ کے متعلق تمہارے تصورات۔

(ھ) تمہاری رائے میں تمہارے فلسفۂ حیات کی تعمیر کے جو تصورات ہیں ان کے اہم ماخذ کیا ہیں؟ مثلاً والدین، اساتذہ، واعظ، مولوی، ملا، مدرسہ، مذہبی ادارے، قومی ادارے، کتابیں وغیرہ۔ اس معاملے میں کن فلسفیوں نے تم پر زیادہ اثر کیا ہے؟

(و) تم اپنے مضمون میں ضمیر غائب استعمال کر سکتے ہو، یا اس کو سوانح حیات کے طور پر لکھ سکتے ہو یا کوئی اور ادبی صورت اختیار کر سکتے ہو۔ اشعار یا کسی اور مواد کا استعمال کرو اگر ان سے تمہارے تصورات کا اظہار ہوتا ہے لیکن ہر حال میں حاشیے پر ٹھیک ٹھیک حوالے دیتے جاؤ۔

(ز) تمہارا مضمون ۲۵۰۰ سے لے کر ۵۰۰۰ الفاظ کا ہونا چاہیے۔ یہ جہاں تک ممکن ہو سکے سنجیدہ متین واستوار ہو جس کو تم بعد میں پڑھ کر فخر کر سکو۔ ضروری نہیں کہ ٹائپ میں ہو لیکن اس کا صاف و واضح خط میں لکھا جانا ضروری ہے اور اشارات کے لیے بڑا حاشیہ بھی چھوڑا جائے۔ آخری امتحانات سے ایک ہفتہ پہلے اس مضمون کو داخل کر دیا جائے۔ ۴۷۱

۴۔ اس کتاب کے ہر حصے کے ختم ہونے پر بہتر ہوگا کہ جماعت کے طلبا کو (اگر ممکن ہو سکے) مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ زیر بحث فلسفے کی ایک گروہ توحمایت کرے، دوسرا گروہ اس پر تنقید کرے۔ اگر ہر گروہ کے لیے قابل قائد انتخاب کیے جائیں تو یہ کام یقیناً بڑی دلچسپی پیدا کرے گا۔

۵۔ فلسفیانہ مکالمات کی نہایت نفیس مثالیں مندرجۂ ذیل فلاسفہ کی یہ کتابیں ہیں:۔ بشپ بارکلے کی (Three Dialogues between Hylas and Philonous) (ہائلس اور فیلونس کے درمیان تین مکالمے)، سنٹیانا کی (Dialogues in Limbo) (اعراف میں مکالمات)، ڈبلیو، پی، مانٹیگیو کی (The Ways of Knowing) (طرق علم) اور جے بی پیراٹ کی

(فلسفہ مذاہب کے مخاطرات) (Adventures in Philosophy and Religion) (میکملن کمپنی)۔ جن طلبا کو اس میں دلچسپی ہے ان کو چاہیے کہ مذکورۂ بالا مکالمات میں سے ایک کو پڑھ کر ایک مختصر مکالمہ تیار کرے جس میں فلسفے کے ایک یا زیادہ عظیم الشان مسایل پر فلسفے کے ان مختلف اقسام کے مختلف پہلوؤں کا ذکر کرے۔ یہ کام کسی کی زندگی کے فلسفے کے زیادہ رسمی بیان کی بجائے کیا جا سکتا ہے۔ یہ چیز باہمی امداد کے ذریعے بھی کی جا سکتی ہے اگر دو یا تین کافی قابل طلبا ہوں اور مل کر ایک مکالمہ تیار کرنا چاہیں۔ بعض اساتذہ نے فلسفے کو مکالمے کے ذریعے سکھلانے کا طریقہ کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے اور تقننہ جماعتوں کے لیے یہ قیمتی ثابت ہونا چاہیے۔ کوئی طریقہ جو طلبا کو جماعت سے باہر فلسفے کے مسایل پر بحث کرنے پر آمادہ کرتا ہو یقیناً ان کے لیے بہت مفید ہوگا۔

تمت

صحت نامہ

مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳	۱۶	برتردوائمی	برتر ودائمی	۹۶	۹	عائیت	غائیت
″	حاشیہ سطر ۱	اس کے	اس نے	۱۲۲	۷	وکریں گے	ذکر کریں گے
۹	۸	اراۓ	آراء	۱۲۳	۹	نظام حصبی	نظام عصبی
″	۱۴	توہات	توہمات	″	۴	ذائقے وشاتجے	ذائقہ وشامہ
۱۶	۶	طبعیت	طبیعت	۱۲۶	۱۲	سائس	سائینس
۵۰	عنوان ۸	۱فلسفی پر کس طرح تنقیدکرنی چاہیے	۶۔فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیے	۲۲۹	۱۹	دیناہے	دیتا ہے
				۲۵۵	۱	سکامی	سکانی
۵۷	۲۴	اختیار ومشاہے	اختیار ومشاہدہ	۲۵۹	۱۸	مسلح	مسطح
۶۰	۲۲	فلسفۂ	فلسفہ	۲۷۴	۸	بلفظ واحد	بلفظ واحد
″	۲۰	نن	فن	۲۹۶	۱۷	سلامنے	سامنے
۸۱	۵	تناقص	تناقض	″	۲۵	حدود	حدود
۸۴	۲۴	”شملاً وبایجاز“	”مشملاً وبایجاز“	۳۰۷	۷	تثبیت	تبنیت
۸۵	۱۶	ہیت	ہیئت	۳۱۰	۱۴	بہ بہی	وبدیہی
۸۷	۴	صیغر	صغیر	۳۱۷	۲	حالانظریہ	تالانظریہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳۳۸	۲۵	کاسات	کائنات	۳۹۷	حاشیہ سطر ۲	میکلسن	میکملن
۳۴۱	۱۴	قمتیں	قیمتیں	۴۲۴	۸	منتقبخہ	منتخبہ